

درست الودائع

تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

افادات

حضرت مولانا ابو ہارون عبد الغنی علی صاحب
استاد جامعہ فاروقیہ کراچی

ادارہ الفاروق سنکراچی
جامعہ فاروقیہ شاہ فیصل ٹاؤن کراچی

درسِ توضیح

تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

افادات

حضرت مولانا ابوبارون عبدالغنی لعل گل صاحب

استاد جامعہ فاروقیہ کراچی

ناشر

ادارہ الفاروق کراچی

جامعہ فاروقیہ، شاہ فیصل ٹاؤن کراچی



سن طباعت ۱۴۲۹ھ، مطابق 2008ء

ملنے کا پتہ

ادارہ الفاروق کراچی

جامعہ فاروقیہ، پوسٹ بکس نمبر 11009 شاہ فیصل کالونی نمبر 4، کراچی، پوسٹ کوڈ نمبر 75230

فون 4571132، 4599187، ای میل: info@farooqia.com

www.farooqia.com

مطبع القادر پرنٹنگ پریس

درس و توح

افادات

حضرت مولانا ابومارون عبدالغنی اہل گل صاحب
استاد جامعہ فاروقیہ کراچی

صحیح و ترتیب

مفتی محبت اللہ سنز رخیل، مفتی عبدالغنی

رفقائے شعبہ تعنیف و تالیف

(جامعہ فاروقیہ کراچی)

کل صفحات ————— ۶۸۲

تعداد ————— گیارہ سو
ناشر

ادارہ الفاروق کراچی

جملہ حقوق بحق ادارہ الفاروق کراچی پاکستان، محفوظ ہیں
اس کتاب کا کوئی بھی حصہ ادارہ الفاروق سے تحریری اجازت کے
بغیر کہیں بھی شائع نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس قسم کا کوئی اقدام کیا گیا
تو قانونی کارروائی کا حق محفوظ ہے۔

جميع حقوق الملكية الأدبية والفنية محفوظة

لإدارة الفاروق كراتشي باكستان

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب، أو أي جزء منه، أو
نسخه، أو حفظه في برنامج حاسوبي، أو أي نظام
آخر يستفاد منه إرجاع الكتاب، أو أي جزء منه.

All rights are reserved exclusively in favour of:

No part of this publication may be
translated, reproduced, distributed in any
form by any means, or stored in a data
base or retrieval system, without the prior
written permission of the publisher.



گرافکس و کمپوزنگ: عرفان الوری مغل

انتساب

مخدومی و استاذی شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

کے نام

جن کے مآثر اور علمی فیوض سے ایک دنیا مستفید ہو رہی ہے اور جن کی قائم کردہ مشہور دینی درسگاہ، مادر علمی جامعہ فاروقیہ کی علمی اور روحانی فضاؤں سے احقر برسوں فیض یاب ہوتا رہا، میری یہ معمولی سی دینی کاوش بھی، اسی کا نذرانہ فیض ہے۔ میں اپنی اس خدمت کو بانی جامعہ اور جامعہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے دعا گو ہوں کہ:

اے خدا ایں جامعہ قائم بدار
فیض او جاری بود لیل و نہار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فہرست

صفحہ نمبر	عنوانات
۱۰	تقریظ..... حضرت مولانا سلیم اللہ خان مدظلہم
۱۱	اصول فقہ کا آغاز..... حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب
۱۷	پیش لفظ
۱۹	صاحب تکوین کا تعارف
۲۲	صاحب تنقیح و توضیح کا تعارف
۲۳	اصول فقہ سے متعلق چند باتیں
۲۷	مقدمہ تکوین
۲۸	استعارات کا بیان
۳۵	توضیح
۳۵	نوعین
۵۰	صلوۃ کا بیان
۵۱	تشریح الشرح
۵۴	توضیح کی وجہ تصنیف
۵۹	تنقیح کی ابتداء
۶۷	ارکان اربعہ کا بیان
۷۴	تنقیح کی وجہ تصنیف
۷۹	دیباچہ کا اختتام
۷۹	اصول فقہ کا تذکرہ
۹۶	فقہ کی پہلی تعریف

۱۰۴	فقہ کی دوسری تعریف
۱۰۷	حکم کی تین تعریفیں
۱۲۵	احکام شرعیہ کا بیان
۱۳۰	کتنے احکام جاننے والے کو فقیہ کہا جائے گا؟
۱۳۶	فقہ کی تیسری تعریف
۱۴۷	اصول فقہ کا مصداق
۱۵۳	اصول فقہ کی تعریف لفظی
۱۵۶	قضا یا کلیہ کی مراد
۱۵۹	قضیہ کلیہ سے ثبوت حکم کی شرائط
۱۶۷	ادلہ اور احکام کے عوارض کا بیان
۱۷۹	ایک علم کے لئے کئی چیزیں موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟
۱۸۴	موضوعات کے سلسلے میں لفظ ”حیث“ سے متعلق سیر حاصل بحث
۱۸۷	شی واحد، متعدد علوم کے لئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟
۱۹۱	شی واحد کے لئے اعراض متنوعہ کس طرح؟
۱۹۵	رکن اول ”کتاب اللہ“ یعنی قرآن کی تعریف
۲۰۱	ابن حاجب کا مصنف کی تعریف پر اعتراض
۲۱۲	ابحاث کتاب کا بیان
۲۱۴	باب اول
۲۱۷	نماز میں نظم قرآن ضروری ہے یا نہیں؟
۲۲۱	تقسیمات اربعہ کا بیان
۲۲۳	میں قسموں کی وجہ حصر
۲۲۵	مشترک کی تعریف
۲۲۷	عام کی تعریف
۲۳۱	عام، خاص، مشترک، جمع منکر اور مؤول کی تعریفیں

۲۳۶	اسم ظاہر کی اقسام کا بیان
۲۳۸	مکرہ و معرفہ کی تعریف
۲۴۲	خاص کے حکم کا بیان
۲۴۳	خاص کے حکم پر پہلی تفریع
۲۴۶	خاص کے حکم پر دوسری تفریع
۲۴۸	خاص کے حکم پر تیسری تفریع
۲۴۹	خاص کے حکم پر چوتھی تفریع
۲۵۱	عام کے حکم میں اختلاف کا بیان
۲۶۲	عام کے قصر کا بیان
۲۶۳	قصر غیر مستقل کی صورتیں
۲۶۴	قصر بالمستقل کی صورتیں
۲۶۶	قصر بغیر المستقل کا حکم
۲۷۶	تخصیص اور تنسخ کے درمیان فرق کا بیان
۲۸۴	عام کے الفاظ کا بیان
۲۸۵	جمع کے ادنیٰ فرد کا بیان
۲۸۸	جمع میں تخصیص کی تفصیل
۲۸۹	جمع معرف باللام کا ذکر
۲۹۵	جمع غیر معرف باللام کا بیان
۲۹۵	جمع منکر سے متعلق اختلاف
۲۹۶	مفرد مجلی باللام کا ذکر
۳۰۱	مکرہ کا حکم
۳۰۴	معرفہ کو مکرہ یا مکرہ کو معرفہ لانے کا بیان
۳۰۴	لفظ ”ای“ کا بیان
۳۰۷	لفظ ”من“ اور ”ما“ کا بیان

۳۱۰	لفظ ”کل“ اور ”جمع“ کا بیان
۳۱۵	حکایت فعل کا بیان
۳۱۸	وہ الفاظ جو کسی حادثہ یا سوال کے جواب میں واقع ہوں
۳۲۰	مطلق کے حکم کا بیان
۳۳۶	مشترک کا حکم
۳۴۵	تقسیم ثانی کا بیان
۳۴۷	منقول کا بیان
۳۵۱	صریح اور کنایہ
۳۵۳	حقیقت و مجاز
۳۵۵	علاقات مجاز
۳۶۱	علاقات مجاز پر ایک طائرانہ نظر
۳۶۳	اتصالات شرعیہ کا بیان
۳۸۳	مجاز کی خلفیت کا بیان
۳۹۶	استعارہ سے متعلق کچھ وضاحت
۴۰۰	جمع بین الحقیقت والمجاز
۴۱۳	قرینہ مجاز کا بیان
۴۲۲	معنی حقیقی اور مجازی دونوں کے حذور ہونے کا حکم
۴۲۸	داعی الی المجاز کا بیان
۴۳۵	استعارہ علماء بیان کی نظر میں!
۴۳۸	حروف عطف کا بیان
۴۹۲	حروف جارہ کا بیان
۵۱۱	اسمائے شرطیہ
۵۱۸	صریح و کنایہ کا بیان
۵۲۱	کنایات طلاق پر ایک نظر

۵۲۳ تقسیم ثالث ظاہر، نص، مفسر اور محکم کا بیان
۵۲۶ محلی، مشکل، مجمل اور متشابہ کا بیان
۵۳۹ چوتھی تقسیم
۵۵۳ ولالتہ النص
۵۶۵ اقتضاء النص کا بیان
۵۸۳ مفہوم مخالف کا بیان
۶۰۵ اصل سابق پر تفریعات اربعہ
۶۱۰ کفارۃ مالیہ اور بدنیہ میں فرق
۶۱۳ باب ثانی
۶۱۴ انشاء کا بیان
۶۱۹ امر کے موجب میں مذاہب اربعہ
۶۳۵ فصل: امر مطلق
۶۳۹ فصل: مامور بہ
۶۴۷ اداء کے اقسام کا بیان
۶۶۱ حقوق العباد میں قضاء کی قسمیں
۶۷۲ حسن و قبح کے اعتبار سے مامور بہ کا بیان

تقریظ

شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان
بانی و مجتہد جامعہ فاروقیہ کراچی و صدر و ناظم المدارس العربیہ پاکستان

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔

”توضیح و تلوح“ اصول فقہ کی مشہور کتاب ہے اور ایک طویل عرصے سے دینی مدارس کے نصاب تعلیم میں داخل ہے، اللہ جل شانہ نے اس کتاب کو بڑی مقبولیت بخشی ہے، آٹھویں صدی میں مشہور عالم اور فقیہ عبید اللہ بن مسعود رحمۃ اللہ علیہ گزرے ہیں، جو ”صدر الشریعہ“ کے لقب سے معروف ہیں، انہوں نے ”تنقیح الاصول“ کے نام سے اصول فقہ میں ایک متن لکھا، پھر خود ہی اس متن کی شرح ”توضیح لتفہیم“ کے نام سے لکھی، بعد میں علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ نے ”توضیح“ کی شرح ”تلوح“ کے نام سے تحریر فرمائی اور ان دونوں بزرگوں کی دوسری کتابوں کی طرح، یہ کتاب بھی اہل علم اور طلبہ میں بڑی مقبول ہوئی۔

”توضیح و تلوح“ درس و تدریس کے اعتبار سے ایک مشکل کتاب سمجھی جاتی ہے، خاص کر علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کی تلوح کی عبارتوں کو حل کرنے کے لئے پوری توجہ اور انہماک کی ضرورت ہوتی ہے، اس لئے مختلف زبانوں میں اس کی شرح لکھی گئی ہیں۔

پیش نظر کتاب ”توضیح و تلوح“ کی شرح ہے، جو جامعہ فاروقیہ کے استاذ مولانا عبدالغنی صاحب کے درسی افادات پر مشتمل ہے، مولانا عبدالغنی صاحب جامعہ فاروقیہ کے محنتی استاد ہیں، اور کئی سال سے جامعہ فاروقیہ میں ”توضیح و تلوح“ پڑھا رہے ہیں، وہ سبق بڑی پابندی اور اہتمام کے ساتھ پڑھاتے ہیں، ان کی درسی تقریر کو ضبط کیا گیا، مولانا نے اس پر نظر ثانی کی اور اس میں ترمیم و اضافہ کرتے ہوئے عربی عبارت کا مکمل ترجمہ کیا، مشکل الفاظ حل کئے اور عبارت کے مقصد کی وضاحت کی، اس طرح بحمد اللہ یہ ایک مکمل اور مفید شرح تیار ہو گئی۔

میری دعا ہے کہ اللہ جل شانہ اس کتاب کو نافع اور مقبول بنائے اور اسے اس دن کے لئے ذخیرہ بنائے، جس دن سوائے عمل صالح کے کوئی اور چیز کام نہیں آسکے گی۔..... یوم لا ینفع مال ولا بنون الا من اتى اللہ بقلب سلیم۔ آمین۔

سید شہ خان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اصول فقہ کا آغاز اور مناجح واسالیب کا تعارف

حضرت مولانا عبید اللہ خالد صاحب

استاد حدیث جامعہ فاروقیہ کراچی

اصول فقہ ان قواعد و ضوابط کا نام ہے جن کی روشنی میں ایک فقہ قرآن و سنت اور شریعت کے دوسرے مآخذ سے فقہی احکام و مسائل معلوم کرتا ہے اور وقت کی رفتار اور تقاضوں کے ساتھ ساتھ رونما ہونے والے جدید حوادث کی وجہ سے انسانی زندگی کو درپیش مختلف قسم کے عملی مسائل کے لیے تفصیلی ہدایات مرتب کرتا ہے۔ حقیقت میں اصول فقہ علم فقہ کے ساتھ وابستہ ہے اور جس وقت سے فقہ وجود میں آئی ہے اصول فقہ کا فن بھی ساتھ ساتھ وجود پذیر ہوا ہے، البتہ دیگر علوم و فنون کے قواعد و ضوابط کی طرح علم فقہ کے قواعد و ضوابط بھی اگرچہ پہلے ہی سے تھے اور انہیں اصول و ضوابط پر اس علم کی اٹھان ہوئی ہے لیکن ان کی تدوین و ترتیب اور ایک فن کی شکل و صورت اختیار کرنا علم فقہ کے وجود اور تعمیر و ترقی کے ایک عرصہ بعد ہوا ہے، مشہور اسلامی مؤرخ اور محقق علامہ عبد الرحمن بن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے ”اصول فقہ“ کے بارے میں لکھا ہے:

”واعلم أن هذا الفن من الفنون المستحدثة في الملة، وكان السلف في غيبة عنه، بما أن استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد مما عندهم من الملكة اللسانية. وأما القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصاً، فعنهم أخذ معظمها، وأما الأسانيد فلم يكونوا يحتاجون إلى النظر فيها، لقرب العصر وممارسة النقلة وخبرتهم بهم، فلما انقرض السلف، وذهب الصدر الأول، وانقلبت العلوم كلها صناعة، كما قررناه من قبل، احتاج الفقهاء والمجتهدون إلى تحصيل هذه القوانين والقواعد لاستفادة الأحكام من الأدلة؛ فكتبوها فتناً قائماً برأسه، سموه أصول الفقہ.“ (مقدمة ابن خلدون، ص: ۴۸۶)

یعنی ”اصول فقہ کا فن امت اسلامیہ میں نئے وجود پذیر ہونے والے فنون میں سے ایک ہے، سلف صالحین اس سے بے نیاز و مستغنی تھے، کیونکہ انہیں الفاظ سے معانی و مطالب کے حصول کے لیے لسانی ملک سے زیادہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوتی تھی، خاص کر احکام کے استنباط اور حصول کے لیے جن قوانین و قواعد کی ضرورت پڑتی ہے، ان کا ایک بڑا حصہ

انہی حضرات کے علوم سے اخذ کیا گیا ہے، اسی طرح زمانہ نبوی کے قریب ہونے، راویوں کے ساتھ ممارست و مانوسیت اور ان کے حالات سے واقفیت کی وجہ سے احادیث کے اسناد میں بھی ان کو زیادہ غور و فکر کی ضرورت نہیں پڑتی تھی، لیکن جب سلف صالحین کا زمانہ ختم ہو گیا اور صحابہ کا دور چلا گیا تو تمام علوم نے ایک فن کی شکل اختیار کر لی، جیسا کہ ہم نے پہلے اس بات کو ثابت کیا ہے، امت کے فقہاء اور مجتہدین کو بھی فقہی احکام و مسائل کے استنباط و استخراج کے لیے قواعد و ضوابط کی ضرورت پڑی، چنانچہ انہوں نے ایک مستقل فن تشکیل دیا اور اس کا نام ”اصول فقہ“ رکھا۔

عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں استنباط کے طریقوں اور اجتہاد کے اصول و ضوابط کو وضع کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں تھی کہ کسی حکم، اور فتویٰ سے متعلق وحی الہی کی مکمل اور براہ راست راہنمائی میسر تھی اور شرعی احکام معلوم کرنے کے لیے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات مبارکہ کی طرف بالشافہ رجوع کیا جاتا تھا، اس کے بعد صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا دور آیا اور مسائل میں ان حضرات سے راہنمائی لی جاتی تھی، یہ حضرات عربی دان تھے، زبان کے سچ و خم اور اسالیب سے خوب واقف تھے، مختلف اسالیب اور الفاظ و عبارات کے اپنے معانی و مطالب پر دلالت کے طریقوں سے آشنا تھے، قرآن و حدیث سے مسئلہ نہ ملنے کی صورت میں مقاصد شریعت اور نصوص کے اشارات کی روشنی میں اجتہاد کیا کرتے تھے، شرعی مسائل کو معلوم کرنے میں ان حضرات کو کوئی دقت اور پریشانی نہیں ہوتی تھی، کیونکہ ان کی راہنمائی اس فقہی ذوق سے ہو جاتی تھی جو ان کو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طویل صحبت اور رفاقت سے نصیب ہوا تھا۔ بعد ازاں جب اسلامی سلطنتوں کا دائرہ کار وسیع ہو گیا اور دنیا کے مختلف خطوں تک اسلام کا ابدی پیغام پہنچ جانے کی وجہ سے اہل اسلام کی تعداد میں خاطر خواہ اضافہ ہوا تو عرب اور عجم کے اختلاط سے عربی زبان کا اپنے حقیقی اور اصلی معیار کو برقرار رکھنا مشکل ہو گیا، بحث و مباحثے اور مکالمے کے میدان کے وسیع ہو جانے کی وجہ سے احتمالات و امکانات کی دنیا بھی وسیع سے وسیع تر ہوتی چلی گئی، ایسی صورت میں فقہی احکام کے استنباط کے لیے اصول و ضوابط مدون کرنے کی ضرورت پڑی تاکہ امت کے علماء و فقہاء اور مجتہدین ان قواعد و ضوابط کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کی روشنی میں شرعی احکام کو معلوم کر سکیں۔

اصول فقہ کی تدوین

اصول فقہ کی اولین تدوین کا اعزاز کس کو حاصل ہے اور سب سے پہلے اس موضوع پر کس نے قلم اٹھایا ہے؟ مؤرخین اور تذکرہ نگاروں نے اس موضوع پر گفتگو کی ہے، بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ چونکہ علم فقہ کے مدون اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لہذا اصول فقہ کے بانی اور مدون بھی امام ابو حنیفہ ہی ہوں گے، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف ”کتاب الرائے“ کے نام سے ایک تالیف بھی منسوب کی گئی ہے، بعض اہل علم نے اس فن کی تدوین کی نسبت امام ابو یوسف یا امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی طرف بھی کی ہے، لیکن امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذہ کی طرف سے اس فن پر کوئی تصنیف بعد کے علمی

حلقوں تک نہیں پہنچ سکی، اہل علم کے ہاں مشہور و معروف اور صحیح بات یہ ہے کہ اس عظیم الشان فن کے بانی اور مدون اول امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں اور اس کی اولین تدوین کا سہرا انہی کے سر جاتا ہے، سب سے پہلے انہوں نے اس موضوع پر قلم اٹھایا اور ”الرسالہ“ کے نام سے تالیف پیش کی، جس میں قرآن اور اس کے احکام کا بیان، سنت سے قرآن کی تفسیر، ناخ و منسوخ، علل احادیث، خبر واحد سے استدلال، اجماع، قیاس، اجتہاد، استحسان اور اختلاف وغیرہ موضوعات پر بحث و گفتگو کی گئی ہے، یہ رسالہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی عظیم الشان علمی و فقہی تالیف ”کتاب الامم“ کا مقدمہ ہے اور علم فقہ کا سنگ بنیاد سمجھا جاتا ہے۔

اس کے بعد اس فن کی تصنیف و تالیف پر باقاعدہ کام شروع کیا گیا اور علمائے اسلام نے بڑی محنت، عرق ریزی، کوشش و سعی اور گہرائی کے ساتھ اس کے موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی، عقل و نقل دونوں کے امتزاج سے اس فن کی حیثیت، مقام اور قدر و قیمت میں مزید اضافہ ہوا۔ اصول فقہ کی تصنیف و تدوین کو زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا کہ علماء کے ہاں استنباط اصول کے مختلف اسالیب اور مناجع پیدا ہوئے۔

طریقہ متکلمین

ایک طرز اور اسلوب یہ اختیار کیا گیا ہے کہ اصول فقہ کے قواعد کو دلائل اور براہین کی روشنی میں وضع کیا جائے اور قرآن و سنت کے نصوص میں غور و فکر کر کے بنیادی اصول تلاش کئے جائیں، اس میں ائمہ مجتہدین کے فردع فقہیہ کو پیش نظر نہ رکھا جائے کہ یہ اصول و ضوابط ائمہ مجتہدین سے منقول فردع فقہیہ کے موافق ہیں یا مخالف۔ بلکہ ان اصول و قواعد کو اس طرح وضع کیا جائے جس طرح ان پر دلیل دلالت کر رہی ہو، پھر انہیں، مجتہدین کے استنباط و استدلال کے لیے میزان اور معیار مقرر کر دیا جائے، مجتہدین کے اجتہاد کے لیے ان کی حیثیت خادم و معاون کی نہیں بلکہ حاکم و فیصل کی ہونی چاہیے۔ (الوجیز فی اصول الفقہ للذکتور عبدالکریم زیدان، ص: ۱۷)

اس طریقے کو شوافع، مالکیہ، حنابلہ، اور معتزلہ وغیرہ نے اختیار کیا ہے، اس کے موجد اور امام و راہنما حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، انہوں نے اپنی فقہ کی ترتیب سے پہلے اصول و ضوابط مرتب کیے، پھر ان اصولوں کی بنیاد پر اپنی فقہ کی عمارت کھڑی کی۔ اس طرز پر لکھی جانے والی مشہور کتابوں میں امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ الجونی شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”البرہان“، امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ”المستصفی“، ابوالحسین محمد بن علی بصری معتزلی کی تالیف ”المعتمد“ اور قاضی عبدالجبار معتزلی کی کتاب ”الہجد“ کے نام شامل ہیں، یہ چار کتابیں فن اصول میں بنیاد اور ستون کی حیثیت رکھتی ہیں، علامہ ابن خلدون رحمۃ اللہ علیہ نے ان کے بارے میں کہا ہے ”وكانت لأربعة قواعد هذا الفن دأركانه“ یعنی ”یہ چار کتابیں اس فن کے قواعد اور بنیادی ستون ہیں۔“ (مقدمۃ ابن خلدون، ص: ۴۸)

پھر متاخرین شوافع میں سے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے ”المحول“ اور علامہ سیف الدین آمدی رحمۃ اللہ علیہ نے

”للا حکام فی اصول الا حکام“ کے نام سے اپنے اپنے انداز واسلوب میں ان چار کتابوں کی تلخیص پیش کی، علامہ آمدی کی ”للا حکام“ کی تلخیص ”فتی السؤل والا مل“ کے نام سے عمرو بن حاجب مالکی رحمۃ اللہ علیہ نے کی ہے جو ”المختصر الکبیر“ کے نام سے معروف ہے، مذکورہ کتابوں پر مزید مختلف انداز میں کام ہوتا رہا اور اصول فقہ کی تالیف کا یہ طریقہ ترقی کرتا چلا گیا، اہل علم کی طرف سے اس پر بیسیوں کتابیں تالیف کی گئیں۔ (دیکھیے حوالہ بالا)

اس طریقے کو طریقہ جمہور، طریقہ متکلمین یا طریقہ شافعیہ کہا جاتا ہے، ”طریقہ جمہور“ اس لیے کہا جاتا ہے کہ علمائے مالکیہ، حنبلیہ اور شوافع تینوں نے اسی اسلوب کو اختیار کیا ہے، ”طریقہ متکلمین“ اس لیے کہا جاتا ہے کہ جن علماء نے اس طرز واسلوب پر کتابیں لکھی ہیں وہ علمائے اصول ہونے کے ساتھ ساتھ علم کلام کے بھی امام اور ماہرین تھے، اس کو ”طریقہ شافعیہ“ اس لیے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے شافعی فقہاء نے اس اسلوب سے کام لیا اور اس کو اختیار کر کے کتابیں تالیف کیں۔

طریقہ فقہاء

علماء کی ایک جماعت نے فقہ کے اصول وقواعد وضع کرنے میں ائمہ مجتہدین کی فقہی فروعات کو پیش نظر رکھا اور انہیں کی روشنی میں فقہی اصول وضوابط وضع کیے، اجتہاد اور استنباط میں جن قواعد کا مجتہدین نے لحاظ رکھا تھا اس کو انہوں نے فروعات فقہیہ میں غور و فکر کر کے تلاش کیا اور فقہ کے اصول ترتیب دیے۔ اس طریقے کے امام و پیشوا ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، اس کو ”طریقہ احناف“ یا ”طریقہ فقہاء“ کہا جاتا ہے، ”طریقہ احناف“ اس لیے کہتے ہیں کہ سب سے پہلے اس طریقے کو خفی فقہاء نے اختیار کیا اور اس پر کتابیں تالیف کیں، طریقہ فقہاء اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں اصول وضوابط مرتب کرنے کے لیے پہلے فقہی جزئیات کو مد نظر رکھا جاتا ہے، ان کی روشنی میں اصول وضع کیے جاتے ہیں۔

اس طریقے پر جو اہم کتابیں تالیف کی گئی ہیں ان میں امام ابو بکر بھاض رحمۃ اللہ علیہ کی ”اصول بھاص“ امام ابو زید دیوبی رحمۃ اللہ علیہ کی ”تقویم الأدلۃ و تائیس النظر“ ”اصول سرخی“ کے نام سے معروف امام سرخی رحمۃ اللہ علیہ کی تالیف ”تمہید المفصول فی الاصول“ اور علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کی ”اصول بزدوی“ کے نام لیے جاسکتے ہیں، ”کشف الاسرار“ کے نام سے ”اصول بزدوی“ کی شرح بھی اس سنج پر تالیف کی گئی ہے۔ (دیکھیے، الوجیز فی اصول الفقہ للامام زیدان، ص: ۱۷۱، ۱۸۰)

طریقہ متأخرین

ابتداء میں علماء کے ہاں مذکورہ بالا دو اسلوب اور طریقے زیادہ معروف اور رائج ہوئے اور ان دو طریقوں پر اصول فقہ کی تصنیف و تالیف کا کام جاری رہا، پھر عرصے میں ایک تیسرا اسلوب ایجاد ہوا جو پہلے دونوں طریقوں کا جامع ہے اور اس میں ان دونوں اسلوبوں سے کام لیا گیا ہے، اس طریقے کو ”طریقہ متأخرین“ کہا جاتا ہے، بعد کے علمی حلقوں میں یہی طریقہ رائج رہا

ہے۔ اس میں ائمہ مجتہدین سے منقول فقہی جزئیات کو مد نظر رکھتے ہوئے دلائل کی بنیاد پر اصول و قواعد کو وضع کیا جاتا ہے جو استنباط احکام اور اجتہاد کے لیے معیار کی حیثیت رکھتے ہیں، اس میں قواعد کو فقہی فروعات پر منطبق بھی کیا جاتا ہے اور جزئیات کو ان قواعد و ضوابط کے تحت ذکر بھی کیا جاتا ہے۔ (دیکھیے، حوالہ بالا)

اس سچ اور اسلوب کے مطابق لکھی گئی کتابوں میں علامہ مظفر الدین احمد بن الساعاتی حنفی کی کتاب ”بدیع النظام الجامع بین کتابی الہز دوی والا حکام“ ہے، جس میں اصول بزدوی“ اور علامہ آمدی شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ”الاحکام فی اصول الاحکام“ کے مسائل کو جمع کیا گیا ہے۔ (مقدمہ ابن خلدون، ص: ۷۸)

اس کے علاوہ علامہ تاج الدین سبکی شافعی کی تالیف ”جمع الجوامع“، علامہ ابن الہمام حنفی کی ”التحریر“، ان کے شاگرد محمد بن امیر الحاج حلبی کی طرف سے لکھی جانے والی اس کی شرح ”التقریر والتخیر“ اور قاضی محبت اللہ بن عبدالشکور بہاری کی ”مسلم الثبوت“ وغیرہ بھی اسی سچ پر تالیف کی گئی ہیں۔

”توضیح و تلویح“ کے نام سے معروف درس نظامی کی زیر نظر کتاب بھی اس اسلوب پر مرتب کی گئی ہے، یہ دراصل ایک متن اور دو شروحات کا مجموعہ ہے، علامہ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بخاری حنفی کی ”تنقیح الاصول“، خود صدر الشریعہ کی طرف سے لکھی جانے والی اپنے متن کی شرح ”توضیح و تلویح“ اور پھر ”التلویح“ کے نام سے علامہ سعد الدین مفتازائی کی شرح اس کا حصہ ہیں۔ (الوجیز فی اصول الفقہ للامام سناذ و ہبہ الزحلی: ۱۹، والوجیز فی اصول الفقہ للذکور عبدالکریم زیدان: ۱۹)

علامہ صدر الشریعہ نے اپنی کتاب کی تالیف میں فخر الاسلام کی ”اصول بزدوی“، امام رازی کی ”المحصول“ اور ابن حاجب مالکی کی ”المختصر الکبیر“ سے استفادہ کیا ہے اور اس میں انہوں نے ان تینوں کتابوں کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ اس طرح اس میں معتدین کی طرف سے اس فن کی ترتیب و تدوین میں اختیار کیے جانے والے دونوں اسلوبوں ”طریقہ متکلمین“ اور ”طریقہ فقہاء“ کا امتزاج پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کتاب کو اپنے بلند معیار و مقام کی وجہ سے روز اول سے پذیرائی حاصل رہی ہے، اس عمدہ معیار کی بنا پر اس کو ”درس نظامی“ جیسے اہم تعلیمی نصاب میں داخل کیا گیا، جس کی بنیاد انتہائی ٹھوس اور مضبوط ستونوں پر رکھی گئی تھی۔ تنقیح، توضیح اور تلویح تینوں تالیفات کی عربی زبان میں کئی شروح و حواشی تحریر کیے گئے برصغیر پاک و ہند کے علمی حلقوں کی زبان اردو ہونے کی وجہ سے اردو میں بھی اسکی توضیح و تشریح کا کافی کام ہو چکا ہے۔

چنانچہ جامعہ فاروقیہ کراچی کے مایہ ناز استاد حضرت مولانا عبدالغنی صاحب کی زیر نظر شرح بھی اسی سلسلے کی ایک کاوش ہے، یہ شرح مولانا کے درسی افادات کا مجموعہ ہے، مولانا کا درس اپنے سادہ، عام فہم، آسان و دل نشین انداز کی وجہ سے طلبہ میں بہت مقبول رہا ہے، چنانچہ درجہ سادہ کے بعض طلبہ نے مولانا کے درس کو محفوظ کیا، چونکہ یہ درسی تقریر تھی اس لیے اس پر درس و تقریر کا رنگ غالب تھا، جامعہ فاروقیہ کراچی کے اساتذہ اور شعبہ تصنیف و تالیف میں میرے رفقاء مفتی عصمت اللہ سنز رخیل صاحب اور

مفتی عبدالغنی صاحب نے اپنا قیمتی وقت صرف کر کے اس کی تصحیح، ترتیب، تزئین، علامات ترقیم کی رعایت اور تقریر کو تحریر کے انداز میں ڈھالنے کی بڑی حد تک کوشش کی ہے۔

جامعہ فاروقیہ کراچی اپنے بانی شیخ الحدیث حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب زیدہ مجدد کے اخلاص و للہیت اور عظیم کوششوں اور کاوشوں کی برکت سے دینی و علمی حوالے سے نہایت اہم اور موقع خدمات سرانجام دے رہا ہے، حضرت کی زیر تربیت وزیر نگرانی جو رجال کا رتیار ہوئے ہیں اور ہو رہے ہیں، اس دور میں اس کی نظیر ملنا مشکل ہے، حضرت مولانا عبدالغنی صاحب کی یہ کاوش بھی حضرت کے اسی فیض کا حصہ ہے، اللہ تعالیٰ میرے والد ماجد کی عمر دراز فرمائے اور ان کا فیض تا قیامت جاری و ساری فرمائے۔ آمین۔

بسم اللہ
۱۸/۲/۲۰۱۸ء

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وأصحابه أجمعين.
اما بعد، یہ کتاب جو آپ کے ہاتھ میں ہے، اصول فقہ کی مشہور کتاب ”توضیح و تلویح“ کی درسی تشریحات کا مجموعہ ہے۔

توضیح و تلویح اصول فقہ کی وہ مایہ ناز کتاب ہے کہ اس کے بغیر اصول فقہ کا فن ادھورا شمار ہوتا ہے، جو شخص اصول فقہ میں مہارت حاصل کرنا چاہتا ہو، اس کے لئے اس کتاب کو پڑھے بغیر چارہ کار نہیں۔
یہی اس کتاب کے ماتن کے خلوص اور شارح کی للہیت کی بین دلیل ہے اور کیوں ایسا نہ ہو جب کہ ماتن نے اپنی یہ کتاب تین بزرگوں کی کتابوں کے خلاصہ یا تنقیح کے طور پر پیش کی ہے۔ چنانچہ ماتن نے خود ہی فرمایا کہ میں نے اس کتاب میں علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کی کتاب ”اصول بزدوی“ کی تنقیح اور امام رازیؒ کی کتاب ”المحصل“ کا خلاصہ اور علامہ ابن حاجبؒ کی کتاب ”اصول ابن حاجب“ کا حاصل پیش کیا ہے، جب کہ تحقیقات بدیعہ، تدقیقات منیعہ مزید سونے پر سہاگہ ہیں۔

شارح صاحب تلویح نے ماتن کی عبارت کی مکمل وضاحت کر کے بعض جگہ حسب ضرورت دیگر ایضات بھی ذکر کی ہیں، جن سے اس کتاب کی موزونیت میں اضافہ ہوا اور اس کی مقبولیت میں چار چاند لگ گئے۔
جامعہ میں تخصص فی الفقہ کے طالب علم مولوی ابرار حسین کشمیری صاحب نے بندۂ ناچیز کی درسی تقریر ضبط کر کے اس پر بڑی حد تک کام کیا، پھر جامعہ فاروقیہ کے ناظم اور ادارہ الفاروق کے رئیس حضرت الاستاذ مولانا عبید اللہ خالد صاحب مدظلہم کی زیر سرپرستی، حضرت مولانا مفتی عصمت اللہ سنز رخیل صاحب استاذ جامعہ فاروقیہ و رفیق شعبہ تصنیف و تالیف اور حضرت مولانا مفتی عبدالغنی صاحب استاذ جامعہ فاروقیہ و رفیق شعبہ تصنیف و تالیف نے اس کی تصحیح، ترتیب، تزئین اور تحریر میں ڈھالنے کی بھرپور کوشش کی، اور اس طرح اس شرح کو کامل و مکمل کر دیا۔ اور اب ادارہ الفاروق اس کتاب کو طلبہ کرام کی خدمت میں اس نیت سے پیش کر رہا ہے کہ اس سے کتاب ”توضیح و تلویح“ کو سمجھنے میں

سہولت اور آسانی ہو۔

کتاب کی ترتیب کچھ یوں ہے کہ مضمون کے عنوان کے ساتھ تنقیح و توضیح کی تصحیح شدہ عبارت دی گئی ہے، ترجمہ کے عنوان سے اس عبارت کا ترجمہ پیش کیا گیا ہے، اور بغیر کسی عنوان کے اس عبارت کی تشریح کی گئی ہے، پھر تشریح الشرح کے عنوان سے تلوخ کی تشریح کی گئی ہے۔ تشریح میں طلبہ کرام کا لحاظ رکھا گیا ہے، لہذا صرف اتنی ہی تشریح کی گئی ہے، جو طلبہ کرام کے لئے کتاب سمجھنے میں معاون ہو۔ غیر ضروری اور ایسی اسباحث کا ذکر نہیں کیا گیا، جو ضروری نہیں۔

اسی طرح سمجھانے کے لئے مختلف عنوانات اختیار کئے گئے ہیں مثلاً ”اس عبارت کے تحت تین باتیں یا تین بحثیں ہیں وغیرہ“ چنانچہ اس طرح کے عنوانات تنصیصی نہیں بلکہ تشریحی ہیں، لہذا ان میں کمی بیشی کرنے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔

چونکہ انسان خطا کا پتلا ہے عین ممکن ہے کہ ہماری اس کاوش میں کوئی غلطی رہ گئی ہو، اس لئے جو حضرات بھی رہنمائی فرمائیں گے، ہم دل و جان سے ان کے ممنون ہوں گے۔

میں تہہ دل سے ممنون ہوں قاضی ابرار حسین صاحب کا اور ادارہ القاروق کا، خاص طور پر حضرت الاستاذ مولانا عبید اللہ خالد صاحب مدظلہم، حضرت مولانا مفتی عصمت اللہ سنز رخیل صاحب اور حضرت مولانا مفتی عبدالغنی صاحب کا کہ ان سب حضرات نے اس کتاب کی تیاری میں بندہ ناچیز کے ساتھ مکمل تعاون فرمایا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کاوش کو بندہ ناچیز اور تمام معاونین کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین۔

وما أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

(حضرت مولانا ابوبارون عبدالغنی لعل گل (صاحب)

مدرس جامعہ فاروقیہ کراچی



یہ کتاب تین کتابوں کا مجموعہ ہے:

- ۱۔ ”تنقیح“ متن ۲۔ ”توضیح“ شرح ۳۔ ”تلوٹح“ شرح الشرح

صاحب تلوٹح کا تعارف

یہ آپ کی جانی پہچانی شخصیت ہیں، جن کا نام مسعود ہے اور لقب سعد الدین والد کا نام عمر اور ان کا لقب قاضی فخر الدین، نسبت تفتازانی ہے، بعض حضرات نے صاحب تلوٹح کا نام عمر اور ان کے والد کا نام مسعود بتلایا ہے۔

پیدائش

علامہ تفتازانی ۷۲۲ھ کو تفتازان میں پیدا ہوئے، اور ۹۲۷ھ کو وفات پائی۔ ابتدائی طور پر غبی اور گند ذہن تھے، استاد عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے بڑھ کر کوئی غبی نہ تھا۔ خود فرماتے ہیں کہ میں ایک دفعہ سویا تو خواب میں ایک غیر مانوس شخص نے مجھے کہا کہ چلو سیر کرنے چلتے ہیں، میں نے ان سے کہا بھائی! مجھے سیر کے لئے پیدا نہیں کیا گیا، میں تو مطالعہ کرنے کے باوجود کتاب کو نہیں سمجھتا، کس طرح میں سیر کو جاسکتا ہوں؟ وہ آدمی چلا گیا کچھ دیر بعد واپس آیا پھر اس سے یہی سوال وجواب ہوا، پھر تیسری مرتبہ آیا اور اس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں بلارہے ہیں، یہ سن کر میں ننگے پاؤں کوڈ پڑا، شہر سے باہر نکلا تو ذرا در رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کچھ درختوں کے پاس صحابہ کرامؓ کے درمیان موجود تھے۔ مجھے دیکھ کر قسم آمیز لہجہ میں ارشاد فرمایا: ”ہم نے آپ کو بار بار بلایا آپ آئے نہیں؟!“ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے معلوم نہیں تھا کہ مجھے آپ بلارہے ہیں! اس کے بعد میں نے اپنی غبارت کی شکایت کی تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ”افتح فمک“ (اپنا منہ کھول دے) اور میرے منہ میں اپنا لعاب وہن ڈالا۔ اس کے بعد جب میں نیند سے اٹھا تو اب میرے ذہن کی دنیا بدل چکی تھی، استاد عضد الدین کے حلقہ درس میں بیٹھا تو کچھ ایسے اشکالات پیش کر دیئے کہ اپنے ساتھی تو اسے فضول سمجھ رہے تھے، لیکن استاد ڈگیا کہ آج تو اس کے ذہن کی دنیا بدلی ہوئی ہے! چنانچہ فرمایا ”یا سعد! إنک الیوم غیرک فی ما

مضیٰ ا۔ اے سعد! آج تم وہ نہیں ہو جو اس سے پہلے تھے۔

تحصیل علوم

آپ نے مختلف اصحاب فضل و کمال اساتذہ و شیوخ، مثلاً عضد الدین، قطب الدین وغیرہ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا، اور تحصیل علم کے بعد عنفوانِ شباب ہی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگا، چنانچہ علامہ کفوی کا بیان ہے کہ آپ جیسا عالم، آنکھوں نے کسی اور کو نہیں دیکھا۔

درس و تدریس

مصنف رحمہ اللہ تحصیل علم سے فارغ ہو کر فوراً درس و تدریس میں مشغول ہوئے اور سینکڑوں تشنگانِ علم کو اپنے چشمہ فیض سے سیراب فرمایا۔ چنانچہ عبدالواسع بن خضر، شیخ شمس الدین محمد بن احمد حضری، ابوالحسن برہان الدین حیدر بن احمد بن الہروری انجمی، جلال الدین یوسف استاذ ملا اور تبحر حکیم سلطان فیروز الدین بھمنی وغیرہ حضرات آپ ہی کے شاگرد ہیں۔

شارح کی تصنیفات

علامہ سعد الدین تفتازانی رحمہ اللہ تصنیف و تالیف سے بڑا شغف رکھتے تھے، درس و تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیفات کا سلسلہ بھی جاری تھا اور اس شغف کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ علم صرف کی مشہور کتاب ”زنجانی“ کی شرح مصنف رحمہ اللہ نے اس وقت تالیف فرمائی، جب کہ آپ کی عمر محض ۱۶ سال تھی۔ چنانچہ شارح رحمہ اللہ نے تفسیر، حدیث، عقائد، فقہ، اصول فقہ، معانی، بدیع، بیان اور صرف و نحو، الغرض ہر فن پر قلم اٹھایا اور قابل ذکر کتابیں تصنیف فرمائیں۔

شارح کی شعر و شاعری

اگرچہ شارح رحمہ اللہ نے شعر و شاعری کو اپنا مشغلہ نہیں بنایا، تاہم وہ اس فن سے بالکل کورے بھی نہ تھے، گاہے گاہے شعر و شاعری فرماتے تھے۔ چنانچہ ”مختصر المعانی“ میں لفظ ”غیر“ کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا: یہ لفظ ”غیر“ اس طرح ہے جیسے کہ میرے قصیدے میں یہ شعر:

عَلَا فَاصْبَحْ يَدْعُوهُ الْوَرَىٰ مَلِكًا وَرَيْثَمَا فَتَحُوا عَيْنًا غَدَا مَلِكًا

ترجمہ: ”مدوح مراتب عالیہ پر چڑھتے گئے، چڑھتے گئے یہاں تک کہ لوگ اسے بادشاہ کہہ کر

پکارنے لگے: اور اگر وہ لوگ پچشم بصیرت دیکھ لیں تو وہ فرشتہ ہے۔“

شارح کی جلالتِ شان

ایک دفعہ امیر تیمور نے کسی ضروری کام سے ایک قاصد کو روانہ کیا اور اسے کہا کہ ”ضرورت پڑنے پر جس کا گھوڑا مل جائے، اسی پر سوار ہو“ جب اس قاصد کو گھوڑے کی ضرورت پڑی اس نے دیکھا کہ تفتازانی رحمہ اللہ کے خیمے کے پیش گاہ میں کچھ گھوڑے کھڑے ہیں، بے دھڑک ایک گھوڑا کھول لیا، خیمے میں تفتازانی کو اس کی اطلاع دی گئی تو انہوں نے شاہی قاصد کو خیمے میں بلا کر پٹوادیا۔

جب واقعہ کی اطلاع امیر تیمور کو ہوئی تو بیجان غضب میں ان پر سکتہ طاری ہو گیا اور پھر کہا ”اگر شاہ رخ بھی یہ کام کرتا تو سزا سے نہ بچ سکتا، لیکن میں ایسے شخص کو کیا کر سکتا ہوں، جس کے قلم نے میری تلوار سے پہلے ہی بحرِ دبر کو فتح کیا ہے؟

علامہ تفتازانی دربارِ تیمور یہ میں

امیر تیمور، علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے بڑے معتقد تھے اور ان کی بڑی قدر و عزت کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ جب علامہ تفتازانی نے ”مطول شرح تلخیص“ تصنیف کی اور امیر تیمور کی خدمت میں اس کو پیش کیا، تو امیر تیمور نے اسے بہت پسند کیا اور ایک عرصہ تک قلعہ ہرات کے دروازے کو اس سے زینت بخشی۔

علامہ تفتازانی افضل یا میر سید سند شریف جرجانی

اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں حضرات علم کے پہاڑ، علم کے دریا، علم کے آفتاب و ماہتاب اور خاتم العلماء المحققین تھے۔ پر علمِ منطق، علمِ کلام، علومِ ادبیہ، علومِ فقہیہ، تحقیقاتِ بدیعہ، تحقیقاتِ معیہ اور مشکل سے مشکل بات کو چٹکیوں میں حل کرنے کے سلسلہ میں علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کو فوقیت حاصل تھی۔ ہاں! میر صاحب رحمہ اللہ فصاحتِ لسان میں، ذہانت و فطانت میں اور تیز طراز ہونے میں فوقیت رکھتے تھے اور دونوں ہی حضرات کی دربارِ تیمور میں آمد و رفت رہتی تھی۔

علامہ تفتازانی اور علامہ جرجانی کا مناظرہ

علم کے یہ دونوں پہاڑ اور بحرِ بے کراں (ایسا دریا جس کا کنارہ نہ ہو) روزانہ دربارِ تیمور یہ میں اٹھ پڑتے تھے، تو کبھی ان میں ٹکراؤ اور مکالمہ ہوتا، تو کبھی تفصیل سے مناظرہ ہو جاتا۔

چنانچہ ایک مرتبہ ان دونوں حضرات میں بڑی تفصیل سے مناظرہ ہوا اور وہ مناظرہ یہ تھا کہ ”تمثیل، مستلزم للترکیب ہے یا نہیں؟“ علامہ تفتازانی اس بات پر مصر تھے کہ تمثیل، مستلزم للترکیب نہیں۔ یعنی تمثیل، کبھی مفرد اور کبھی مرکب ہوتی ہے۔ جبکہ میر صاحب اس بات پر ڈٹے ہوئے تھے کہ تمثیل کے لئے ترکیب لازمی ہے۔

اس مناظرہ میں نعمان معزلی کو حکم بنایا گیا تھا۔ طرفین سے دلائل کے انبار لگ گئے، پُر اتنی بات تھی کہ علامہ تفتازانی کی زبان میں قدرے لکنت تھی، جب کہ میر صاحب زبان کے تیز طراز اور فصیح تھے اور دوسری بات یہ تھی کہ نعمان معزلی کسی بات پر علامہ تفتازانی رحمہ اللہ سے نالاں تھے، لہذا نعمان معزلی نے فیصلہ، میر صاحب رحمہ اللہ کے حق میں دے دیا۔

علامہ تفتازانی کی وفات

علامہ تفتازانی رحمہ اللہ پر یہ بے جا فیصلہ گراں گزرا اور وہ اس صدمے میں بیمار ہو گئے۔ صدمہ کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ علامہ تفتازانی رحمہ اللہ کے علم و شہرت کا مقابلہ میر صاحب رحمہ اللہ نہیں کر سکتے تھے اور کیسے کرتے، جب کہ میر صاحب کا شمار علامہ تفتازانی کے شاگردوں میں ہوتا ہے؟ لیکن اس کے باوجود اس فیصلے کی وجہ سے دربار تیمور میں تفتازانی کے مقابلے میں میر صاحب کا رتبہ بڑھ گیا۔ دوسری بات یہ تھی کہ دربار تیمور میں میر صاحب کی رسائی، علامہ تفتازانی کے طفیل تھی۔ لہذا علامہ تفتازانی اس صدمے میں بیمار ہوئے اور ایسے بیمار ہوئے کہ کوئی علاج مفید ثابت نہیں ہوا، یہاں تک کہ ۹۲ھ کو دنیاۓ فانی سے رحلت فرما گئے۔ اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔

صاحب تنقیح و توضیح کا تعارف

تنقیح متن ہے، توضیح اس کی شرح اور یہ دونوں ایک ہی صاحب کی کتابیں ہیں۔ صاحب تنقیح و توضیح علامہ صدر الشریعہ الاصفہانی رحمہ اللہ بن مسعود ابن تاج الشریعہ محمود محبوبی حنفی ابن صدر الشریعہ الاکبر احمد ہیں۔ بعض لوگوں نے ”پر دادا“ ”احمد“ کو دادا بتایا اور بعض نے اس کے علاوہ کچھ بتلایا ہے، لیکن قوی بات وہی ہے جو پہلے پیش کی گئی۔

صدر الشریعہ کی تحصیل علم

صدر الشریعہ الاصفہانی اپنے وقت کے امام، جامع المعقول والمقول، محدث جلیل، فقیہ بے مثال اور علم خلاف وجدل، علم کلام و منطق وغیرہ علوم کے بحر عالم تھے۔ آپ نے اپنے دادا تاج الشریعہ جیسے اکابر حضرات سے علم حاصل کیا۔ آپ کے خاندان میں علم و فضل نسل بعد نسل چلا آیا، ”پر دادا“ ”صدر الشریعہ الاکبر“ ہوئے، تو دادا ”تاج

الشریعہ ہوئے اور خود مصنف رحمہ اللہ ”صدر الشریعہ الاصفہانی“ بنے۔

آپ کا دُورِ علم

آپ کے ایک ہم عصر علامہ قطب الدین رازیؒ شارح ”رسالہ شمسیہ“ جو اپنے زمانے کے بڑے متبحر عالم تھے اور اپنے فن میں طُرفۂ روزگار تھے، ایک دفعہ انہوں نے چاہا کہ صدر الشریعہ الاصفہانی سے بعض مسائل پر بحث و مباحثہ اور مناظرہ ہو جائے، لیکن مناظرہ سے پہلے انہوں نے اپنے ایک پروردہ غلام اور تلمیذ خاص ”مولوی مبارک شاہ“ کو آپ کے حلقۂ درس میں بھیجا۔ اس وقت آپ ”ہرات“ میں تھے اور قطب الدین رازیؒ ”ری“ نامی علاقے میں تھے۔ جب مبارک شاہ، آپ کے حلقۂ درس میں پہنچا تو آپ ابن سینا کی کتاب ”الارشادات“ پڑھا رہے تھے اور پڑھانے کا انداز یہ تھا کہ نہ تو مصنف (ابن سینا) کی پیروی، نہ شارح طوسی وغیرہ کی کسی بات کا اعتبار، بلکہ اپنے ہی انداز میں کتاب کو حل فرما رہے تھے۔ یہ صورت حال دیکھ کر مولوی مبارک شاہ نے قطب الدین رازیؒ کو لکھا کہ صدر الشریعہ الاصفہانی آگ کا شعلہ ہیں ان سے مناظرہ کرنے سے باز رہیے، ورنہ پچھتاؤ گے۔ چنانچہ قطب الدین رازیؒ نے مبارک شاہ کی بات مان لی اور مناظرہ کا خیال ترک کر دیا۔

صدر الشریعہ الاصفہانی کی وفات

آپ ۷۴۵ھ یا ۷۴۷ھ یا ۷۸۰ھ کو دنیا فانی سے رخصت ہوئے۔ اِنَّا لِلّٰہ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ۔ اور ”شارع آباد“ بخارا میں اپنے والدین اور اجداد کے مزارات کے ساتھ مدفون ہیں۔

صدر الشریعہ الاصفہانی کی تصانیف

آپ نے اپنے دادا تاج الشریعہ کی مشہور فقہی کتاب ”وقایہ“ کی شرح لکھی، جو ”شرح الوقایہ“ کے نام سے مشہور ہے، اور پھر ”وقایہ“ کا اختصار پیش کیا جو کہ ”نقایہ“ کے نام سے موسوم ہے، جسے ”عمدہ“ کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، اور اصول فقہ میں ”تنقیح“ اور اس کی شرح ”توضیح“ لکھی، اس کے علاوہ علوم عقلیہ میں ”المقدمات الاربعہ“ اور ”تعدیل العلوم“ لکھی، اور علم معانی میں ”وشاح“ لکھی، اور نحو میں ”شرح فصول الخمسین“ لکھی، اور ان کتابوں کے علاوہ بعض مفید دیگر کتابیں بھی تصنیف فرمائی۔

توضیح کا مأخذ

تنقیح و توضیح میں آپؒ نے علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کی ”کشف الاسرار“ کی تنقیح کی اور امام رازیؒ کی

”محول“ اور جمال العرب علامہ ابن حاسب کی ”مختصر“ کے بعض مباحث کو ذکر فرمایا اور مزید سونے پر سہاگہ، یہ کہ بعض تحقیقات بدیعہ اور تہ قیقات مدیہ کا بھی اضافہ فرمایا۔

اصول فقہ سے متعلق چند باتیں

اصول فقہ کی تعریف

ہر علم کے لئے تعریف، موضوع اور غرض کا جاننا ضروری ہے، علم اصول فقہ کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے۔ ایک ”تعریف اضافی“ یعنی مضاف کی الگ تعریف ہو اور مضاف الیہ کی الگ۔ دوسری ”تعریف لقی“ کہ اصول فقہ کو ایک علم کا لقب قرار دے کر اس کی تعریف کی جائے۔

تعریف اضافی

أصول جمع ہے ”أصل“ کی اور ”أصل“ لفظ ”ماییتنی علیہ غیرہ“ کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں ”أصل“: إدراك القواعد والضوابط التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه“ کا نام ہے اور فقہ لغت میں ۱- ”الشرح والفتح“ پھاڑنے اور کھولنے کو کہتے ہیں (الفاثق للزمخشري)، ۲- ”الفہم“ علمی مہارت، فہم و فراست (المعجم الوسيط)، ۳- ”العلم بالشیء، ثم خص بعلم الشريعة (در مختار) اور اصطلاح میں ”هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية من أدلتها التفصيلية“ کو کہتے ہیں۔

تعریف لقی

إدراك القواعد والضوابط التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه. یعنی ایسے قواعد و ضوابط کا علم جن کے ذریعے استنباط فقہ تک رسائی حاصل ہو جائے۔

موضوع

موضوع کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں:

- ① موضوع صرف اولہ ہیں: یعنی کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس۔
- ② موضوع صرف احکام ہیں: یعنی اولہ سے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، مثلاً: وجوب، حرمت، ندب وغیرہ۔

۲۔ موضوع اولہ اور احکام دونوں ہیں، اولتہ من حیث کونها مثبتہ اور احکام من حیث کونها

ثابتہ۔

غرض

العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية من أدلتها التفصيلية وإدراك قواعد

الاستنباط۔

علم اصول فقہ کی تدوین

ہر انسان کے ہر فعل سے شریعت کا کوئی نہ کوئی حکم ضرور متعلق ہوتا ہے اور تمام انسانوں کے تمام افعال، فی علم اللہ اگرچہ محصور ہیں، لیکن بندوں کے لئے ہر انسان کے ہر عمل کا حکم شریعت کی رو سے معلوم کرنا اگر محال نہیں تو محض (مشکل) ضرور ہے۔ لہذا کچھ ایسے ضوابط کی ضرورت ہے جن کے ذریعہ ہر انسان کے ہر فعل کا حکم معلوم ہو اور ان ضوابط کا نام ”اصول فقہ“ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں تو اس علم کی ضرورت نہ تھی، اس لئے کہ احکام معلوم کرنے میں رسول اللہ کی طرف رجوع کیا جاتا تھا، لیکن دوسری صدی ہجری میں اس علم نے دیگر علوم کی طرح باقاعدہ صنعت کی شکل اختیار کی۔ دوسرے فنون کی طرح اس فن کی بھی تدوین ہوئی اور اس کی صورت یہ ہوئی کہ دوسری صدی ہجری (تابعین کے دور) میں ائمہ مجتہدین، اجتہاد کے ذریعے مسائل کا استنباط کیا کرتے تھے اور اس اجتہاد کے لئے کچھ قواعد و ضوابط کا ہونا ضروری تھا اور انہی ضوابط کا نام ”اصول فقہ“ ہے۔

اب فقہ کے مدون اول ”امام اعظم ابوحنیفہ“ ہیں، لہذا اصول فقہ کے مدون اول بھی آپ ہی ہیں، لیکن ان کے مقرر کردہ اصول و ضوابط کو کسی نے نہیں پایا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بھی کچھ اصول مقرر فرمائے تھے، لیکن وہ بھی دستیاب نہیں ہو سکے۔ لہذا اصول فقہ کے مدون اول ”امام شافعی“ ہیں انہوں نے اصول فقہ پر ایک رسالہ تحریر فرمایا جو ”کتاب الام“ کا مقدمہ ہے، اور یہی رسالہ اصول فقہ کی اولین تدوین کے طور پر یاد کیا جاتا ہے، لہذا اصول فقہ کا مدون اول امام شافعیؒ ہیں۔

شیعہ امامیہ کا کہنا ہے کہ اصول فقہ کے مدون اول ”محمد باقر“ ہیں اور وہ یہ بات اس عبارت سے ثابت کرتے ہیں۔ ”ان اول من دون اصول الفقہ، وفتح بابہ، وشفق مسالئہ ہو محمد باقر وابنہ، وقد اُتلیا

علی أصحابہما۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس عبارت میں لفظ ”اُنْزِلَیَا“ آیا ہے نہ کہ ”صَنَّفَا“ تو انہوں نے اپنے شاگردوں کو اصول فقہ املاء کروائے ہوں گے، لیکن اس کی باقاعدہ تصنیف نہیں کی۔ لہذا اصول فقہ کے مدون اول ”امام شافعی“ ہی ہیں۔

☆☆.....☆☆

مقدمہ تلوتح

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء، ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمنحة البيضاء، حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس، شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجاً وهاجاً، وأوضح لإجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياساً ومنهاجاً، حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجاً، ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً.

تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں، جس نے اپنی کتاب کے ذریعے سے مضبوط کیا روشن شریعت کے اصولوں کو اور اپنے خطاب (حکم) سے بلند فرمایا دین حنیف کے فروع کو، جو ہل اور روشن ہے۔ یہاں تک کہ اس کا باقی رہنے والا کلمہ مضبوط جڑ اور اونچی تعمیر والا بناء، اس پاکیزہ درخت کی طرح جس کی جڑیں مضبوط ہوں اور اس کی شاخیں آسمان تک پہنچی ہوئی ہوں۔ اس (اللہ) نے سنت کے درتے (قلب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) سے اس کی روشنیاں چننے کے لئے چمکتے چراغ کو روشن فرمایا، اور اس نے اجتماع آراء کے واسطے سنت کے بعد قیاس اور طریقہ کو واضح فرمایا، یہاں تک کہ آپ علم و ہدایت کے دریاؤں کو موجیں مارتے ہوئے پائیں گے، اور لوگوں کو اللہ کے دین میں فوج در فوج داخل ہوتے ہوئے دیکھیں گے۔

لغوی تحقیق

أحكم: بمعنی اتقن، یعنی کسی چیز کو پختہ کرنا۔ الغراء: روشن۔ الحنيفية: بمعنی الملة الحنيفية، المائلة عن الباطل إلى الحق۔ السمحة: ہل آسان۔ كلمته: سے مراد کلمہ توحید ہے۔ راسخة الأساس: مضبوط بنیاد والا۔ شامخة البناء: بڑی اونچی عمارت، مراد اعمال و اخلاق ہیں۔ أوقد: روشن کرنا۔ مشكاة: دریچہ، طاقیہ، مراد قلب رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے۔ السنة: حدیث۔ سراجاً: چراغ، مراد

سنت، حدیث ہے، اور انوار سے مراد سنت و حدیث کے مفہومات ہیں۔ وہا جاً: چمکدار۔ اقتفاء: بعد۔
آثارها: نشانات، ضمیر سنت کی طرف راجع ہے۔ قیاساً: طریق۔ منها جاً: راستہ۔ صادفت: اس کو صیغہ
غائب اور مخاطب دونوں طرح پڑھا جاسکتا ہے، رأیت کی مناسبت سے مخاطب بہتر ہے۔ غائب کا صیغہ پڑھنے کی
صورت میں معنی ہوگا: شروع ہوئے اور مخاطب کا صیغہ پڑھنے کی صورت میں معنی ہوگا: وجودت: آپ پائیں
گے۔ بحار: بحر کی جمع ہے دریا۔ تتلاطم: تھپڑے مارنا، ٹکرانا۔ أفواجاً: فوج در فوج، جوق در جوق۔

استعارات

چونکہ اس صفحہ میں بکثرت استعارات موجود ہیں، اس لئے مناسب ہوگا کہ پہلے استعارات سے متعلق چند
باتیں ذکر کی جائیں، اور وہ یہ ہیں:

استعارہ کی تعریف

حرف تشبیہ ذکر کئے بغیر ایک چیز کو دوسری چیز سے تشبیہ دینا۔

استعارہ کی چار قسمیں ہیں

- ۱ استعارہ بالکنایہ: ”ہی تشبیہ الشیء بالشیء فی القلب“: دل میں کسی شے کو دوسری شے سے تشبیہ دینا،
یعنی: مشبہ ذکر کر کے مشبہ بہ مراد لینا جب کہ تشبیہ مضمّن فی النفس ہو۔
- ۲ استعارہ تخیلیہ: ”ہی إضافة لازم المشبہ بہ إلى المشبہ“۔ مشبہ بہ کے لوازم کو مشبہ کی طرف
منسوب کرنا، یا ثابت اس کے لئے کرنا۔
- ۳ استعارہ ترشیمیہ: ”ہی إثبات ملائم المشبہ بہ للمشبہ“۔ مشبہ بہ کے مناسبات کو مشبہ کی طرف
منسوب کرنا، یا ثابت اس کے لئے کرنا۔
- ۴ استعارہ مصرحہ: جس میں مشبہ بہ خود مذکور ہو مگر ارادہ مشبہ کا ہو۔ (العرفات، ص: ۱۹، مکتبہ
حقانیہ ملتان)

بیان الاستعارات

یہاں ۳۴ مقامات پر استعارات ہیں، جن کو آسانی کے لئے نمبر وار ذکر کیا جاتا ہے:

۱- الحمد لله الذي أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء.....

(الشريعة) مشبہ ہے اور (شجر) مشبہ بہ تشبیہ مضمرفی النفس ہے، تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ (أصول) یعنی جز مشبہ بہ (شجر) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا (أحکم) بمعنی مستحکم ہونا مشبہ بہ (شجر) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا ہے، تو استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲- ورفع بخطابه فروع الحنفية السليمة البيضاء.....

(الحنفية) مشبہ ہے اور (شجر) مشبہ بہ تشبیہ مضمرفی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (الفروع) بمعنی شاخیں مشبہ بہ (شجر) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (حنفیہ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (رفع) بمعنی بلند ہونا، مشبہ بہ (شجر) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (حنفیہ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۳- حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الأساس، شامخة البناء.....

(الكلمة) مشبہ اور (شجر) مشبہ بہ تشبیہ مضمرفی النفس ہے تو استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (راسخة الأساس و شامخة البناء) مشبہ بہ (شجر) کے لوازمات میں سے ہیں، اس کو مشبہ (کلمہ) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

۴- أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجاً وهاجاً.....

(السنة) مشبہ اور ”سورج، چاند“ مشبہ بہ ہیں، تشبیہ مضمرفی النفس ہے، استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أنوار) مشبہ بہ (سورج چاند) کے لوازمات میں سے ہیں، اس کو مشبہ (السنة) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (الاقتباس) مشبہ بہ (سورج، چاند) کے مناسبات میں سے ہے اس کو مشبہ (السنة) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔ (سراجاً) مشبہ بہ ہے، خود مذکور ہے اور مشبہ تعلیمات رسول صلی (اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) ہیں، اور یہی مشبہ یعنی تعلیمات رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) مراد ہے، لہذا استعارہ مصرحہ حقیقیہ ہوا۔

۵- حتی صادفت بحار العلوم والہدی تتلاطم أمواجاً.....

(بحار) مشبہ بہ ہے، اور علوم النبی (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) مشبہ ہیں، مراد مشبہ یعنی: علوم النبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہے، لہذا استعارہ مصرحہ ہوا۔ (تتلاطم) مشبہ بہ (بحار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (علوم النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے لئے ثابت کیا تو استعارہ ترشیحہ ہوا۔

والصلوة علی من أرسله بساطع الحجة مغواناً وظهيراً، وجعله لواضح المَحْتَجَةِ سلطاناً نصيراً محمد المبعوث هدى للناس مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، ثم علی من التزم بمقتضى إشارته الدلالة على طريق العرفان، واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البیان، واغتنم في شريف ساحتہ كرامة الاستصحاب، والاستحسان؛ من المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم بإحسان۔

ترجمہ: اور رحمت کاملہ نازل ہو اس پر، جسے اللہ نے بھیجا، اس حال میں کہ بلند حجت (قرآن کریم) کے ذریعے سے اس کی زیادہ سے زیادہ اور مسلسل اعانت کی اور اس کو واضح راستہ (دین) کے لئے ایسی دلیل بنایا جس کی امداد کی گئی ہو۔ (جن کا اسم شریف) محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے، جن کو لوگوں کے لئے ہادی، خوشخبری دینے والا، ڈرانے والا، اللہ کے حکم سے اس کی طرف بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا گیا۔ پھر ان صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین پر رحمت کاملہ کا نزول ہو، جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ کے مقتضی سے حق کی طرف بلانے کو لازم جانا اور انہوں نے مضبوطی سے تھاما اس دلالت میں ظاہرۃ البیان نصوص کے متواترات کو، اور انہوں نے غنیمت جانا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک محن میں صحابیت اور تحسین کی عزت کو، مهاجرین اور انصار نے، اور جنہوں نے ان صحابہ کرام کی اتباع کی، اچھے طریقے سے۔

تشریح: عموماً اللہ تعالیٰ کی تعریف کے بعد، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا جاتا ہے، چنانچہ شارح بھی ایسا ہی کر رہے ہیں۔ شارح نے اس عبارت میں براعتِ استہلال سے انتہائی باریکی سے کام لیا ہے۔ چنانچہ اگر غور کیا جائے تو اس عبارت میں شارح نے اصول شرع، کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، اجماع اور قیاس کو ترتیب سے ذکر کیا ہے۔

اور اصول، فروع، احکام، خطاب، اقتضاء النص، اشارة النص، دلالت النص، تواتر، نص، ظاہر، بیان، استحسان اور استحباب حال کو بھی اس عبارت میں ذکر کیا ہے، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کتاب میں ان ہی جیسے مضامین پر گفتگو ہوگی۔

لغوی تحقیق: ساطع: سطوع سے بمعنی قوی، مضبوط، بلند۔ الحجہ: دلیل، اور یہ ترکیب اضافۃ الصفة الی الموصوف کے قبیل سے ہے، یعنی: عبارت کی تقدیر ہے ”الحجة الساطعة“ معاوناً: بکسر الهمیم مبالغہ کا صیغہ ہے، خوب خوب امداد کرنے والا۔ ظہیراً: صفت مشبہ ہے، بمعنی مستمر الإعانة، مسلسل امداد کرنے والا۔ معاوناً اور ظہیراً دونوں یا تو مفعول بہ ہونے کی بناء پر منصوب ہیں، اس صورت میں ”أَزْسَلْ“ جَعَلَ کے معنی کو متضمن ہوگا، اس صورت میں ”يساطع الحجة“ پڑھا جائے گا اور تقدیر ہوگی: أَزْسَلَهُ وَجَعَلَهُ مِعْوَاناً وَظْهِيراً لِلْحِجَةِ السَّاطِعَةِ اور ترجمہ ہوگا اللہ نے اس کو رسول بنا کر بھیجا، کہ بلند ولیل ہم (قرآن کریم) کے واسطے سے اس کی خوب خوب اور مسلسل امداد کی۔ اور یا ارسلة کے ضمیر سے حال واقع ہیں۔ اس صورت میں ”يساطع الحجة“ پڑھا جائے گا، اور تقدیر ہوگی: ”أَرْسَلَهُ مِعْوَاناً وَظْهِيراً بِالْحِجَةِ السَّاطِعَةِ“ اور ترجمہ ہوگا: ”اللہ نے اس کو بھیجا اس حال میں کہ بلند ولیل (قرآن کریم) کے ذریعے اس کی زیادہ سے زیادہ اور مسلسل امداد کی۔“ [ترجمہ اسی صورت کے مطابق ترجمہ کیا گیا ہے]۔ ”واضح المحجة“ میں ”واضح“ اسم فاعل کا صیغہ ہے، واضح ہونے کے معنی میں اور ”المحجة“ بمعنی راستہ ہے۔ چونکہ یہ ترکیب بھی اضافۃ الصفة الی الموصوف کے قبیل سے ہے، لہذا تقدیر ہوگی ”المحجة الواضحة“ واضح راستہ۔ نذیراً: فعیل یا تو بمعنی انداز کے ہے، ڈرانا، جیسے نکیر بمعنی ”انکار“ کے، یا بمعنی ذالمانذار ڈرانے والا، کے ہے، یہی بہتر ہے، تا کہ بشر اے مناسبت ہو۔ ثم: تاخیر رتبی کے لئے ہے۔ الدلالة: رہنمائی کرنا، یہاں بلانے کے معنی میں ہے۔ العرفان: حق۔ اعتصم: مضبوطی سے تھامنا۔ ساحة: صحن۔ استصحاب: جعل الشيء مصاحباً لنفسه، ہم نشین بنانا۔ استحسان: عُد الشيء حسناً، اچھا سمجھنا۔ مهاجرین: وہ صحابہ ہیں جنہوں نے اللہ کی رضا کے لئے اپنا گھر یا چھوڑ کر اللہ کے راستہ میں مکہ سے مدینہ کی طرف ہجرت کی۔ لغوی معنی چھوڑ دینا۔ أنصار: مدینہ کے وہ رہائشی صحابہ کرام، جنہوں نے مهاجرین صحابہ کرام کی دل دجان سے مدد کی۔

۷- واغتنم فی شریف ساحتہ

(ساحتہ) کی ضمیر راجع ہے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم مشہ ہیں اور (قصر) مشہ بہ ہے، تشبیہ مضمین فی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (ساحۃ) مشہ بہ (قصر) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشہ بہ (آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔

وبعدا فلان علم الأصول الجامع بین المعقول، والمنقول النافع فی الوصول إلی مدارک المحصول أجل ما یتنسم بہ فی إحکام أحكام الشرع قبول القبول، وأعز ما یتخذ لإعلاء أعلام الحق عقول العقول.

وان کتاب التفتیح مع شرحہ المسمی بالتوضیح للإمام المحقق، والنحریر المدقق، علم الهدایۃ، عالم الدرایۃ، معذل میزان المعقول والمنقول، ومنقح أغصان الفروع والأصول، صدر الشریعۃ والإسلام. أعلى الله درجته فی دار السلام۔ کتاب شامل لخلاصۃ کل مبسوط واف، ونصاب کامل من خزائن کل منتخب کاف، و بحر محیط بمستصفی کل مدید وبسیط، وکنز مغنی عما سواه؛ من کل وجیز ووسیط۔ فیہ کفایۃ لتقویم میزان الأصول و تہذیب أغصانہا، و هو نہایۃ فی تحصیل مبانی الفروع وتعذیل أركانہا، نعم! قد سلك منهاجاً بدیعاً فی كشف أسرار التحقيق وأستولی علی الأمد الأقصى؛ من رفع منار التدقیق، مع شریف زیادات ما مستہا أيدي الأفكار.

ترجمہ: اور حمد و صلوة کے بعد، پس بے شک علم اصول، جو کہ معقول اور منقول کو جمع کرنے والا فن ہے، جو کہ مقصود (دلائل) تک پہنچنے میں نفع دینے والا ہے، یہ علم زیادہ اونچا ہے ان چیزوں میں سے جن پر احکام شرع کی مضبوطی کے لئے قبولیت کی ہوائیں چلتی ہیں، اور یہ فن ان چیزوں میں سے زیادہ عزت والا ہے جن چیزوں کو حق کا جھنڈا بلند کرتے وقت عقولوں کے لئے پناہ گاہ بنایا جاتا ہے۔

اور کتاب تنقیح بمع اس شرح کے جس کا نام توضیح ہے، اس امام محقق (ماہر) مدقق (نکتے بیان کرنے والے) کی کتاب ہے جو کہ ہدایت کا جھنڈا اور فہم کے لئے مستقل عالم ہیں، جو معقول اور منقول دونوں کے ترازو کو پرکھنے والے ہیں، اور فروع و اصول دونوں کی ٹہنیوں کو جھاڑنے والے ہیں (جن کا لقب)

صدر الشریعہ والا سلام ہے۔ اللہ تعالیٰ جنت میں ان کے درجات کو بلند فرمائیں۔ آمین!

(یہ مصنف رحمہ اللہ کی کتاب) ایسی کتاب ہے، جو کہ شامل ہے ہر لمبی چوڑی کتاب کے خلاصے کو جو کہ کافی ہو۔ اور (یہ کتاب) نصابِ کامل ہے ہر مختصر منتخب کافی کتاب کے لئے، اور ایسا دریا ہے جو احاطہ کرنے والا ہے ہر لمبی چوڑی چیز کے کنارے کا، اور ایسا خزانہ ہے، جو مستغنی کرنے والا ہے ماقبی کتابوں سے، چاہے وہ مختصر ہوں یا لمبی۔ اس کتاب میں کفایت ہے اصول کے ترازو کو درست رکھنے کے لئے اور اس کی ٹہنیاں جھاڑنے کے لئے اور یہ کتاب فروع کے دلائل کو حاصل کرنے کے لئے اور اس کے ارکان کی درستگی کے لئے انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔ ہاں! صاحب کتاب تحقیق کے رازوں کو کھولتے وقت ایک عجیب راستے پر چلے، باریکیوں کے منارہ کو بلند کرتے وقت (باریکیاں بیان کرتے وقت) دور کے کنارے پر غالب ہو گئے۔ ایسے اضافات سمیت کہ ان کو فکر کے ہاتھوں نے نہیں چھوا۔

تشریح: اس عبارت میں شائع انتخاب فن اور کتاب تنقیح کو شرح کے لئے منتخب کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں۔

لغوی تحقیق: مدارك: جائے ادراک۔ مراد دلائل ہیں جن سے احکام حاصل ہوتے ہیں، یعنی: علم اصول نافع ہے ادلہ تک پہنچنے میں، جس کا سادہ سا ترجمہ کیا گیا ہے: علم اصول مقاصد تک پہنچنے میں نافع ہے، یا مدارک سے مراد قواعد کلیہ ہیں۔ اجل: زیادہ عمدہ۔ یتنسّم: ریح الصبا، صبح کے وقت چلنے والی ہوا چلتی ہے۔ احکام: باب افعال کا مصدر بمعنی مضبوط کرنا۔ احکام: حکم کی جمع۔ قبول: ہوا۔ قبول: مقبولیت۔ اعلام: علم کی جمع، جھنڈا۔ عقول: جائے پناہ۔ العقول: عقل کی جمع۔ المحقق: تحقیق کرنے والا۔ والتحقیق: اثبات المسألة بالدلیل۔ التحریر: ماہر۔ المدقّق: باریک بین، نکتے بیان کرنے والا۔ والتدقیق: اثبات الدلیل بالدلیل۔ مُعدّل: پرکھنے والا۔ أغصان: غصن کی جمع ٹہنیاں۔ کتاب شاملٌ لخلاصة کل مبسوط إلی قوله: أیدی الأفكار یہ تیس عدد خبریں ہیں ”ان“ کے لئے، اور ترکیب کچھ یوں ہے: ”ان“ حرف مشبہ بہ بالفعل، ”کتاب التّقیح“ اس کا اسم، ”کتاب شامل تایدی الأفكار“ اس کی خبر، اور یہ خبریں بلا تکلف ”کتاب التّقیح“ پر مرتب ہوتی ہیں، اور اس کے ساتھ ساتھ لطف کی بات یہ ہے کہ یہ تیس ۳۰ عدد تمام کتابوں کے نام بھی ہیں، بلکہ ”وإن کساب التّنیقح“ سے آخر تک کل اکتیس کتابوں کے نام کی طرف لطیف اشارہ ہے، چنانچہ مصنف نے تنقیح،

الخلاصہ، المبسوط، الوافی، النصاب، الكامل، الخزانة، المنتخب، الکافی، البحر، المحيط، المستصفی، البسيط، الكنز، الوجیز، الوسيط، الکفایہ، التقویم (تقویم الأدلة)، التهذیب، المیزان، النہایۃ، التعدیل، المنہاج، البدیع، کشف الأسرار، التحقیق، الأمد، الأقصى، التدقیق، المنار اور الزیادات، ان سب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ سلك: کسی راستے پر چلنا، راستہ اختیار کرنا، منہاج: راستہ۔ بدیعاً: انوکھا۔ استولی: غلبہ پانا۔ الأمد الأقصى: ناحیۃ بعیدۃ یعنی دور کا کنارہ۔

۸- مايتخذ لإعلاء أعلام الحق عقول العقول.....

(الحق) مشبہ اور (مالہ الاعلام) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمربی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا (الأعلام) مشبہ بہ (مالہ الاعلام) کے لوازمات میں سے ہے اس کو مشبہ (الحق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (الإعلاء) مشبہ بہ (مالہ الاعلام) کے مناسبات میں ہے، اس کو مشبہ (الحق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۹- معدل میزان المعقول والمنقول.....

(المعقول والمنقول) مشبہ اور (الشيء الذي يكون له میزان) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمربی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (میزان) مشبہ بہ (الشيء الذي يكون له میزان) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (المعقول والمنقول) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (تعديل) مشبہ بہ (الشيء الذي يكون له میزان) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (المعقول والمنقول) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۰- منقح أغصان الفروع والأصول.....

(والأصول الفروع) مشبہ ہے اور (الشجر ذو أغصان) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمربی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أغصان) مشبہ بہ (الشجر ذو أغصان) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الأصول والفروع) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (تنقيح) مشبہ بہ (الشجر ذو أغصان) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الأصول والفروع) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۱- نعم! قد سلك منهاجاً بدیعاً في كشف أسرار التحقيق.....

(التحقيق) مشبہ ہے اور (الشيء الذي يكون ذا أسرار) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمربی النفس ہے، تو یہ

استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أسرار) مشبہ بہ (الشیء الذی یکون ذا أسرار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (کشف) مشبہ بہ (الشیء الذی یکون ذا أسرار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۲- من رفع منار التدقیق

(التدقیق) مشبہ ہے (شیء ذو منار) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمرفی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (منار) مشبہ بہ (شیء ذو منار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التدقیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا، (رفع) مشبہ بہ (شیء ذو منار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التدقیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۳- ما مستها أیدی الأفكار

(أفکار) مشبہ ہے اور (شیء ذو الید) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمرفی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (أیدی) مشبہ بہ (شیء ذو الید) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (أفکار) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (مس) مشبہ بہ (شیء ذو الید) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (أفکار) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

ولطیف نِکاتٍ ما فتى بها رتق آذانهم أولو الأبصار، ولهذا طار كالأمطار في الأقطار،
وصار كالأمثال في الأمصار، ونال في الآفاق حظاً من الاشتهار، ولا اشتهار الشمس في نصف
النهار، ولقد صادفت مجتازي بما وراء النهر لكثير من فضلاء الدهر أفئدة تهوي إليه، وأكبداً
هائمة عليه، وعقولا جاثية بين يديه.

ترجمہ: اور ایسے باریک نکتوں سمیت کہ ان نکتوں پر اہل عقل نے اپنے کانوں کے پردے نہیں کھولے، اور یہی وجہ ہے کہ یہ کتاب بارش کی طرح دنیا میں اُڑی، اور یہ شہروں میں ضرب المثل بن گئی، اور اس نے اطرافِ دنیا میں شہرت کا ایک حصہ حاصل کیا، لیکن دوپہر کے وقت سورج کی شہرت سے زیادہ۔ اور ماوراء النہر پر سے گزرتے ہوئے میں نے بہت سارے اصحابِ علم کے ایسے دل پائے جو اس کتاب کی طرف مائل ہونے والے ہیں اور ایسے جگر پائے کہ وہ اس کے لئے پیاسے ہیں، اور ایسی

عقلیں پائی کہ انہوں نے اپنے گھٹنے اس کتاب کے سامنے ٹیک دیئے ہیں۔

لغوی تحقیق: فتنق: کھولنا۔ رتنق: بند کرنا، جوڑنا۔ طار: اڑنا۔ الأمطار: مطر کی جمع، بارش۔ الأقطار: اطراف اور مراد دنیا کے اطراف ہیں۔ الأمصار: مصر کی جمع، شہر۔ نال: حاصل کیا۔ الأفاق: افق کی جمع، اطراف اور یہاں مراد دنیا ہے۔ حظاً: حصہ۔ الاشتہار: شہرت۔ صاذفتُ بمعنی وجدت، مجتازی: مصدر میخی ہے، اس میں وقت کی تضمین ہے بمعنی وقت تجاوزی، اب عبارت ہوگی ”ولقد وجدت عند تجاوزی بما وراء النهر“ ما وراء النهر۔ افغانستان سے اس طرف کے جو علاقے ہیں، وہ مراد ہیں۔ أفئدة: دل۔ تھویٰ إلیہ بمعنی ترجیع إلیہ، تمیل إلیہ۔ اکباداً: گہد کی جمع، جگر، ہائما: وہ پرندہ جو اپنی پیاس بجھانے کے لئے منڈلا رہا ہو، لیکن پانی پینے کا موقع نہ ملتا ہو۔ جائیۃ: گھٹنے ٹیکنا، جھکنا۔

۱۴۔ عُقُولًا جَائِيَةً بَيْنَ يَدَيْهِ.....

(العقول) مشبہ ہے (أصحاب العقول) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (جائیۃ) دوزانو ہو کر بیٹھنا، مشبہ بہ (أصحاب العقول) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (العقول) کے لئے ثابت کیا تو یہ استعارہ ترشیحہ ہوا۔

وَرَغَبَاتٍ مُسْتَوَقَّةٍ الْمَطَايَا لَدَيْهِ مَعْصِمِينَ فِي كَشْفِ أَسْتَارِهِ بِالْحَوَاشِي وَالْأَطْرَافِ قَانَعِينَ فِي بَحَارِ أَسْرَارِهِ عَنِ اللَّالِي بِالْأَصْدَافِ. لَا تَحُلُّ أَنْامُلُ الْأَنْظَارِ عُقْدَ مَعْصَلَاتِهِ، وَلَا يَفْتَحُ بَنَانُ الْبَيَانِ أَبْوَابَ مَغْلَقَاتِهِ. فَلَطَائِفُهُ بَعْدَ تَحْتِ حُجْبِ الْأَلْفَاظِ مُسْتَشْرِفَةُ الْأَعْنَاقِ، وَدُونِ الْوُصُولِ إِلَيْهَا أَعْيُنًا سَاهِرَةٌ الْأَحْدَاقِ. فَأَمِيرُتُ بِلْسَانِ الْإِلَهَامِ لَا كَوْنَهُمْ مِنَ الْأَوْهَامِ.

ترجمہ: اور میں نے ایسی رغبتوں کو پایا کہ وہ اس (کتاب) کے پاس اپنی سواریاں روکنے والی ہیں، اور وہ لوگ اس کے پردوں کے کھولنے میں حواشی اور اطراف کو تھامنے والے ہیں، اس کے رازوں کے دریا میں موتیوں کی بجائے سیپوں پر کفایت کرنے والے ہیں، فکر کی انگلیاں اس (کتاب) کی مشکلات کی گرہوں کو نہیں کھول سکتی اور بیان کے پورے اس کے بند دروازوں کو نہیں کھول سکتے۔ تو اس کے لطائف کی عمدگیاں ابھی تک الفاظ کے پردوں تلے چھپی ہوئی ہیں اور اس کے عمدہ مضامین پردوں

کے خیمے میں ابھی تک بند ہیں۔ ٹو دیکھے گا اس کے ارد گرد ہمتوں کو، گردنیں لمبی کئے ہوئیں اور اس تک پہنچے بغیر ایسی آنکھیں، جن کی پتلیاں جاگ رہی ہیں۔ تو مجھے الہام کی زبان سے حکم دیا گیا، نہ یہ کہ مجھے کوئی وہم ہوا۔

لغوی تحقیق: رغبات: رغبت اور شوق۔ مستوقفة: استفعال سے، روکنے کو طلب کرنا۔ المطایا: جمع: مَطِيَّة، سواریاں۔ معتصمین: تھامنے والے۔ کشف: کھولنا، اُستار: ستر کی جمع، پردے۔ ہم: ہمة کی جمع، قوت۔ قانعین: قناعت کرنے والے، کفایت کرنے والے۔ اُسرار: سِرّ کی جمع، راز۔ لالی: لؤلؤ کی جمع، موتی۔ اُصداف: پیسی۔ تحل: کھولنا۔ انامل: اُنمِلَة کی جمع، انگلیاں۔ الأنظار: جمع نظر بمعنی فکر، عقد: عقدہ کی جمع، گرہ۔ معضلات: مشکلات۔ الہام: إلقاء الخیر فی القلب، وہم، خیال۔

۱۵- ورغبات مستوقفة بالمطایا لدیہ.....

(رغبات) مشبہ ہے اور (أصحاب المطایا) مشبہ بہ، اب رغبت کو أصحاب المت سے تشبیہ دی، اور یہ تشبیہ مضمّر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ پھر مشبہ بہ (أصحاب المطایا) کے لئے المطایا لازم ہیں۔ ان کو مشبہ (رغبات) کے لئے ثابت کر دیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور پھر (أصحاب المطایا) کی ایک عادت ہے کہ وہ سواریوں کو مقصود کے پاس روک دیتے ہیں تو یہ مستوقفة، مشبہ بہ (أصحاب المطایا) کے ملائمت میں سے ہے، اس کو مشبہ (رغبات) کے لئے ثابت کیا تو استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۶- لاتحل انامل الأنظار عقد معضلاتہ.....

(الأنظار) مشبہ اور (أصحاب الأنامل) مشبہ بہ اور تشبیہ مضمّر فی النفس ہے۔ لہذا یہ استعارہ مکنیہ ہوا۔ پھر مشبہ بہ (أصحاب الأنامل) کے لئے اُنمِلَة لازم ہے ان کو مشبہ (الأنظار) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور معضلات کی گرہوں کو کھولنا أصحاب الأنامل کے ملائمت میں سے ہے اس کو مشبہ (الأنظار) کے لئے ثابت کیا، یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۷- ولا یفتح بنان البیان أبواب مغلقاته.....

(بیان) مشبہ (إنسان صاحب البنان) مشبہ بہ ہے، اور یہ تشبیہ مضمّر فی النفس ہے، لہذا یہ استعارہ مکنیہ ہو، پھر (بنان) مشبہ بہ (إنسان صاحب البنان) کے لوازمات میں سے ہیں تو ان کو مشبہ (بیان) کے لئے

ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور فتح (کھولنا) مشبہ بہ (انسان صاحب البنان) کے ملائعات میں سے ہے، اس کو مشبہ (بنان) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۸- أبواب مغلقاتہ.....

(مشکلات کتاب) مشبہ اور (خزائن ذو الأبواب المغلقة) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمیر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ اور (ابواب مغلقة) مشبہ بہ (خزائن ذو الأبواب مغلقة) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مشکلات کتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور کھولنا (فتح أبواب) مشبہ بہ (خزائن) کے ملائعات میں سے ہے اس کو ثابت کر دیا مشبہ (مشکلات کتاب) کے لئے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۱۹- فلتألفه بعد تحت حجب الألفاظ مستورة.....

(الألفاظ) مشبہ ہے، اور (الأشیاء المحجوبة) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمیر فی النفس ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (حجب) مشبہ بہ (الأشیاء المحجوبة) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الألفاظ) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (استار) مشبہ بہ (الأشیاء المحجوبة) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الألفاظ) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۰- وخرائده فی خيام الأستار مقصورة.....

(مقاصد) مشبہ اور (خرائد) مشبہ بہ، یہاں مقاصد کو تشبیہ دی، خرائد سے اور مشبہ بہ (خرائد) کو ذکر کیا اور مشبہ (مقاصد) کا ارادہ کیا، لہذا استعارہ مصرحہ ہوا۔ پھر خيام الأستار یہ مشبہ بہ (خرائد) کے لئے بمنزلہ لازم ہے، ان کو مشبہ (مقاصد) کے لئے ثابت کر دیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (مقصود) ہونا خیمہ کے اندر مشبہ بہ (خرائد) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مقاصد) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۱- ترى حوالیها همما مستشفرة الأعناق.....

(همما) مشبہ اور (حيوان ذو أعناق) مشبہ بہ اور یہ تشبیہ مضمیر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ ممکنیہ ہوا۔ پھر (أعناق) مشبہ بہ (حيوان ذو عنق) کے لوازمات میں سے ہے اس کو مشبہ (همما) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور استشراف إلى المطلوب مشبہ بہ (حيوان ذو عنق) کے ملائعات میں سے ہے، اس کو مشبہ (همما) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۲- فَاِمِرْثُ بِلْسَانَ الْاِلَهِامِ لَا كَوْنَهُمْ مِنَ الْاَوْهَامِ.....

(الہام) مشبہ اور (انسان متکلم بالخیر) مشبہ بہ اور یہ تشبیہ مضمحل فی النفس ہے تو استعارہ مکملیہ ہوا۔ پھر مشبہ بہ (انسان متکلم بالخیر) کے لئے لسان (زبان) لازم ہے، اس کو مشبہ (الہام) کے لئے ثابت کر دیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (امر) مشبہ بہ (انسان متکلم بالخیر) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الہام) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیخیہ ہوا۔

أَنْ أَخْوَضَ فِي لُجَجِ فَوَائِدِهِ، وَأَغْوَصَ عَلَى غُرُرِ فَرَائِدِهِ، وَأَنْشَرَ مَطْوِيَّاتِ رَمُوزِهِ وَأَظْهَرَ مَخْفِيَّاتِ كَنْزِهِ، وَأَسْهَلَ مَسَالِكَ شَعَابِهِ، وَأَذَلَّ شَوَارِدَ صَعَابِهِ، بِحَيْثُ يَصِيرُ الْمُتَنُ مَشْرُوحًا، وَيَزِيدُ الشَّرْحَ بَيَانًا وَوَضُوحًا.

فَطَفَقْتُ أَقْتَحِمُ مَوَارِدَ السَّهْرِ فِي ظُلَمِ الدِّيَا جِرِّ، وَأَحْتَمِلُ مَكَابِدَ الْفِكْرِ فِي ظُلَمِ الْهَوَا جِرِّ، رَاكِبًا كُلَّ صَنْبٍ وَذَلُولٍ لِقَبْضِ شَوَارِدِ الْأَصُولِ، وَنَازِفًا غُلَّالَةَ الْجِدِّ فِي الْوَصُولِ إِلَى مَقَاصِدِ الْأَبْوَابِ وَالْفُصُولِ، حَتَّى اسْتَوْلَيْتُ عَلَى الْغَايَةِ الْقَصْوَى مِنْ أَسْرَارِ الْكِتَابِ، وَأَمْطَلْتُ عَنْ وَجْهِهِ خِرَائِدَهُ قِنَاعَ الْارْتِيَابِ.

ترجمہ: میں داخل ہو جاؤں اس کے فوائد کی موجوں میں اور میں غوطہ لگا دوں اس کے یکتا روشن موتیوں پر اور میں کھول دوں اس کے لپٹے ہوئے رازوں کو، اور میں ظاہر کر دوں اس کے چھپے ہوئے خزانوں کو اور میں آسان کر دوں اس کے مشکل راستوں کو اور میں ذلیل کر دوں اس کے پد کے ہوئے جانوروں کو، اس طرح کہ متن کی شرح ہو اور زیادہ ہو جائے شرح کے لئے بیان اور وضاحت۔

تو میں شروع ہوا کہ اندھیری راتوں میں برداشت کر رہا ہوں جاگنے کی تکالیف کو، اور برداشت کر رہا ہوں فکر کی تکالیف کو دو پہر کی پیاس میں، ہر مشکل اور آسان سواری پر چڑھتے ہوئے، بد کے ہوئے اصول کا شکار کھیلتے ہوئے، پوری کوشش کرتے ہوئے ابواب و فصول کے مقاصد تک پہنچنے میں۔ یہاں تک کہ میں غالب ہوا کتاب کے رازوں میں سے دور کے کنارے پر، (میں نے علمی لحاظ سے کتاب کے اسرار کا احاطہ کر لیا) کہ میں کھینچ رہا ہوں اس کے معانی لطیفہ سے شک کے پردوں کو۔

لغوی تحقیق: أخوض: داخل ہونا۔ لُجَج: لُجَّة کی جمع ہے، معظم الماء پانی کا بڑا حصہ۔ أغوص: غوطہ لگانا۔ غرر: غرة کی جمع ہے، روشن۔ فرائد: فریدہ کی جمع ہے، یکتا موتی۔ مطویات: مطویہ کی جمع ہے،

لپٹے ہوئے۔ رموز: رمز کی جمع ہے، راز، اشارہ۔ کنوز: کنز کی جمع ہے، خزانے۔ شعاب: شعب کی جمع ہے، گھاٹی۔ صعب: مشکل۔ شوارد: شاردہ کی جمع ہے، بدکنا، اقتحیم: برداشت کرنا۔ ظلم: جمع ظلمة، بمعنی اندھیرا۔ دیاجر: جمع دیجور، اندھیری رات۔ مکابد: مکبد یا کبند کی جمع ہے، بوجھ، مشقت، تکالیف۔ ظما: پیاس۔ هواجر: ہاجرة کی جمع ہے، دوپہر کی سخت دھوپ اور گرمی۔ اقتناص: شکار کرنا۔ نازفا: بمعنی استخراج الشيء کلہ۔ غلالة: باقی ماندہ دودھ نکالنا، باقی ماندہ پانی نکالنا۔ جڈ: کوشش۔ استولیت: غلبہ پانا۔ الغایة القصوی: (مقاصد)۔ أمطت: ہٹانا۔ قناع: پردہ۔ اریاب: شک۔

تشریح: أن أخوض فی لجج سے شارح رحمہ اللہ اپنی شرح کے امتیازات کے بیان کے ساتھ ساتھ، ضمناً صاحب توضیح پر تعریض فرما رہے ہیں اور ”طفقت“ سے اپنی تصنیف میں جن تکالیف کو برداشت کیا اس کو بیان فرما رہے ہیں۔

۲۳- أن أخوض فی لجج فوائدہ.....

(فوائد) مشبہ ہے اور (شیء ذوالجج) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (لجج) مشبہ بہ (شیء ذوالجج) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (فوائد) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (خوض) مشبہ بہ (شیء ذوالجج) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (فوائد) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۴- أغوص علی غرر فرائدہ.....

(مقاصد الكتاب) مشبہ ہے اور (فرائد) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (غرر) مشبہ بہ (فرائد) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مقاصد الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (غوص) مشبہ بہ (فرائد) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مقاصد الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۵- وأنشر مطویات رموزہ.....

(رموز کتاب) مشبہ ہے اور (الشوب المطوي) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (مطویات) مشبہ بہ (الشوب المطوي) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (رموز کتاب) کے

لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (نشر) مشبہ بہ (الشوب المطوي) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (رموز کتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۶- وأظهر مخفيات كنوزه.....

(الكتاب) مشبہ اور (شيء له كنوز مخفية) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (کنوز) مشبہ بہ (شيء له كنوز مخفية) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (إظهار) مشبہ بہ (شيء له كنوز مخفية) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۷- أسهل مسالك شعابه.....

(الكتاب) مشبہ ہے اور (الشيء الذي له شعاب) مشبہ بہ ہے، تشبیہ مضمر فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (شعاب) مشبہ بہ (الشيء الذي له شعاب) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (تسهيل) مشبہ بہ (الشيء الذي له شعاب) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۸- أذلل شوارد صعابه.....

(العبارات المشكلة) مشبہ ہے اور (الحيوانات الشاردة) مشبہ بہ ہے، اور مشبہ بہ کو ذکر کر کے مشبہ مراد لیا گیا، تو یہ استعارہ مصرحہ ہوا۔ (تذليل) مشبہ بہ (الحيوانات الشاردة) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (العبارات المشكلة) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۲۹- راکباً كل صعب وذلول لاقتناص شوارد الأصول.....

اس جملہ میں تمثیل ہے، شارح نے مشکل اور ناقابل حل اصول کو حاصل کرنے اور حل کرنے میں تکالیف اور دقتیں برداشت کیں، ان تکالیف اور دقتوں سے ایک ہیئت، منتزع کر کے اس ہیئت سے تشبیہ دی، جو کہ کسی شکاری کو پد کے ہوئے شکار کو حاصل کرنے کے وقت پیش آتی ہیں، مثلاً: راتوں کو جاگنا، بار بار موارء الماء میں تاکنا، مخفی طور پر اس کا تعاقب کرنا وغیرہ۔

۳۰۔ وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب.....

(مقاصد الكتاب) مشبہ ہے، (خرائد) پر وہ نشین عورتیں مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمون فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (قناع) مشبہ بہ (خرائد) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مقاصد الكتاب) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (اماطة) مشبہ بہ (خرائد) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (مقاصد الكتاب) کے لئے ثابت کیا، استعارہ تشبیہیہ ہوا۔

ثم جمعت هذا الشرح الموهوم بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح، مشتملاً على تقرير قواعد الفن، وتحرير معاقده، وتفسير مقاصد الكتاب، وتكثير فوائده، مع تنقيح لما أثر فيه المصنف بسط الكلام، وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام؛ في ضمن تقريرات تفتح لورودها أصداف الأذان، وتحقيقات تهتز لإدراكها أعطاف الأذهان، وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان، وتقسيمات يطرب عند سماعها الشكوان؛ معولاً في متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة، ومعزجاً في عيون الدراية على ما تقرّر من النكت اللطيفة.

ترجمہ: پھر میں نے جمع (مرتب) کر دیا اس شرح کو، جس کو نام دیا گیا "التلويح إلى كشف حقائق التنقيح" کا جو مشتمل ہے اس فن کے قواعد کی تقریر پر، اور اس کی مشکل گریوں کو کھولنے اور مقاصد کتاب کی تفسیر پر، اور اس کے فوائد کو بڑھانے پر، ہر اس چیز کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے، جس میں مصنف رحمہ اللہ نے طول کلام کو ترجیح دی ہے، اور وضاحت کرتے ہوئے ہر اس شے کی، جس میں مصنف رحمہ اللہ نے مقصد کو ضبط کرنے پر اکتفاء کیا ہے، ایسی تقریروں کے ضمن میں، جن کے ورود کے لئے کانوں کے پردے کھل جاتے ہیں اور ایسی تحقیقات کے ضمن میں کہ اس کو پانے کے لئے ذہن کے تمام پردے جھوننے لگتے ہیں، اور ایسی توجیہات کے ضمن میں کہ ان کو سنتے وقت سست آدمی نشاط میں آتا ہے، اور ایسی تقسیمات کے ضمن میں کہ اس کو سننے کے وقت بچے کو گم کرنے والی ماں طرب میں آتی ہے۔

اعتماد کرتے ہوئے متون کی روایت میں مشہور کتابوں پر یعنی جب نقلی دلیل پیش کریں گے تو وہ مشہور کتابوں سے ہوگی اور علوم عقلیہ میں سے ان نکتوں پر اعتماد کرتے ہوئے، جو مقرر ہیں۔ یعنی جب دلیل عقلی پیش کریں گے تو وہ مشہور بین الناس دلائل میں سے ہوگی۔

لغوی تحقیق: جمعیت: جمع کرنا، مرتب کرنا۔ الموسوم: جس کو نام دیا گیا۔ تلویح: بمعنی تلخیص ہے، چمکانا، تنقیح: بعض دفعہ پودوں کے آگے پیچھے یا اوپر نیچے شاخیں نکل جاتی ہیں، اب ان کو کاٹا جاتا ہے اور خوبصورت بنایا جاتا ہے، اسی کو تنقیح کہتے ہیں، معاقد: معقدہ کی جمع، گرہ، مشکلات۔ المرام: مقصد۔ تہتز: باب الاعتعال سے، جھومنا۔ أعطاف: پردے۔ ینشط: نشاط میں آنا، چست ہونا۔ الکسلان: ست، ڈھیلا۔ بطرب: خوشی میں آنا، جھومنا۔ الثکلان: وہ عورت جس کا بچہ گم ہوا ہو۔ معولاً: اعتماد کرنا۔ متون الرویة: الروایة المحکمہ مراد ہے دلائل نقلیہ۔ معرجا: چڑھنا، مراد ہے ٹھہرنا ہے۔ عیون الدرایة: عین الشیء کا معنی ہے، خالص شیء، درایہ: عقل و فہم، تو عیون الدرایہ کا معنی ہوا، خالص عقلیات، اور اس سے مراد ہے دلائل عقلیہ۔

تشریح: اس عبارت میں شارح اپنی کتاب کی امتیازی خصوصیات بیان فرما رہے ہیں۔

۳۱- فی ضمن تقریرات تفتح لورودھا أصداف الأذان.....

(تقریرات) مشبہ ہے اور (بحار) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمرفی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أصداف) مشبہ بہ (بحار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (تقریرات) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (انفتاح) مشبہ بہ (بحار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (تقریرات) کے لئے ثابت کیا ہے، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۳۲- وتحقیقات تہتز لا دراکھا أعطاف الأذهان.....

(الأذهان) مشبہ ہے اور (الإنسان) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمرفی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (أعطاف) مشبہ بہ (الإنسان) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (اهتزاز) مشبہ بہ (الإنسان) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (الأذهان) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

وسيجد الغائص في بحار التحقيق، الفائق عليه أنوار التوفيق، ما أودع هذا الكتاب الذي لا يستكشف القناع عن حقائقه إلا الماهر من علماء الفريقين، ولا يستأهل للاطلاع على دقائقه إلا البارِع في أصول المنهيين، مع بضاعة من صناعة التوجيه والتعديل، وإحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل. والله عز سلطانه- ولي الإعانة والتأييد، والمَلِي بِإفاضة الإصابة والتسديد، وهو خسيبي

ونعم الوکیل۔

ترجمہ: اور عنقریب پائے گا ہماری اس شرح میں، تحقیق کے دریا میں غوطہ لگانے والا، جس پر توفیق کے انوار برس رہے ہیں (وہ پائے گا) اس شئی کو، جو میں نے اس کتاب میں ودیعت کر رکھی ہے، کہ اس کے حقائق سے پردہ دور نہیں کر سکتا مگر وہ آدمی، جو دونوں فریقین احناف و شوافع کے علماء میں سے ماہر ہو۔ اور اس کتاب کے دقائق پر اطلاع کی اہلیت نہیں رکھتا مگر وہ آدمی، جو دونوں مذاہبوں (یعنی مذہب احناف اور مذہب شوافع) کی اصول دانی میں بھی فائق ہو اور کچھ حصہ اس کو علم خلاف و جدل کا اور علم کلام کا بھی ملا ہو، اور وہ علم منطق بھی خوب جاننے والا ہو۔

اور اللہ، جس کی سلطنت زبردست ہے، وہی امداد اور تائید کرنے کے لائق ہے، اور وہ قادر ہے صحیح بات اور صحیح راہ تک پہنچانے پر، اور وہ میرے لئے کافی ہے اور بہترین کار ساز ہے۔

لغوی تحقیق: الغائص: غوطہ لگانا۔ الفائص: برشنا۔ اودعت: ودیعت کرنا، رکھنا۔ فناع: پردہ۔ البارع: ماہر۔ بضاعة: بعض اشیاء، کچھ حصہ۔ إحاطة: گھیرنا، احاطہ کرنا، اکساب، کسب کرنا۔ تحصیل: حاصل کرنا، یہاں اکساب و تحصیل سے مراد ہے، علم منطق۔ الملی: قادر۔ إصابہ: صحیح بات، التسدید: صحیح سمت، صحیح راستہ۔

۳۳- الغائص في بحار التحقيق.....

(التحقیق) مشبہ ہے اور (الشیء الذی لہ بحار) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمّن فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (البحار) مشبہ بہ (الشیء الذی لہ بحار) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (الغوص) مشبہ بہ (الشیء الذی لہ بحار) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التحقیق) کے لئے ثابت کیا، استعارہ ترشیہ ہوا۔

۳۴- الفائص عليه أنوار التوفيق.....

(التوفیق) مشبہ ہے اور (الشیء الذی لہ نور) مشبہ بہ ہے، اور تشبیہ مضمّن فی النفس ہے، تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا، (أنوار) مشبہ بہ (الشیء الذی لہ نور) کے لوازمات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التوفیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ (الفائص) مشبہ بہ (الشیء الذی لہ نور) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (التوفیق) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیہ ہوا۔



توضیح

حمد کا بیان

حامداً لله تعالى أولاً وثانياً، ولعنان الثناء إليه ثانياً

شروع کر رہا ہوں کتاب کو، اللہ کا نام لیتے ہوئے، اور اس کی تعریف کرتے ہوئے، پہلی بار اور دوسری بار اور تعریف کی لگام پھیرتے ہوئے اس کی طرف دوبارہ۔

یہ توضیح کا متن ہے اور صاف ظاہر ہے کہ مصنف رحمہ اللہ تسمیہ کے بعد تحمید بیان کر رہے ہیں۔ اب آئیے شرح کی طرف:

نو بحثیں

متن کی عبارت کے تحت شارح رحمہ اللہ نے کل نو بحثیں ذکر کی ہیں، جن میں زیادہ تر سوال و جواب پر مشتمل ہیں، اور سب سے پہلے ہی سوال ہے۔

پہلی بحث

قولہ: حامداً سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ مصنفؒ نے حمد بیان کرنے میں متعارف طریقہ (مثلاً: جملہ اسمیہ الحمد لله یا جملہ فعلیہ احمد الله) کو کیوں چھوڑا اور جملہ حالیہ کی صورت کیوں اختیار کی؟

جواب: جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تسوية بين الحمد والتسمية یعنی حمد اور

تسمیہ کے درمیان برابری کی رعایت کرنے وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے ایسا کیا، کیونکہ حدیث، ”تسمیہ اور حمد“

دونوں سے ابتداء کرنے کے لئے وارد ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”کل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بيسم الله فهو ابتسر، وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجزم“، تو مصنف رحمہ اللہ نے چاہا کہ وہ حمد کو ابتداء کے لئے قید اور حال بنا دیں، جس طرح کہ تسمیہ ابتداء کے لئے قید اور حال ہے۔

دوسری بحث

إلا أنه قدّم الخ: سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ آپ تو تسویہ ثابت کرنا چاہتے ہیں اور یہ تسویہ نہیں، بلکہ ترجیح ثابت ہوگئی، کہ آپ نے تسمیہ کو پہلے لکھا اور حمد کو بعد میں؟

جواب: جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ: دیکھو! دونوں نص متعارض تھے، جس سے بھی ابتداء کر دو گے، دوسرے سے ابتداء فوت ہو جاتی ہے، لہذا اب ان کا جمع کرنا اس طرح ممکن ہوا کہ ایک سے تو ابتداء حقیقی ہوا اور دوسرے سے اضافی، لہذا یہاں ترجیح نہیں، بلکہ تسویہ ہی ہے۔

فائدہ: ابتدائے حقیقی کا مطلب ہے: ساری چیزوں سے مقدم ہونا اور ابتدائے اضافی کا مطلب ہے: مقاصد سے مقدم ہونا۔

تیسری بحث

فعل بالكتاب الخ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ جیسے آپ نے ”تسمیہ“ کو مقدم کیا اور ”حمد“ کو مؤخر کیا تو ایسے ہی آپ ”حمد“ کو بھی تو مقدم کر سکتے تھے، پھر ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ دو وجہوں سے تسمیہ کو مقدم کیا گیا ہے:

- ① ایک تو کتاب اللہ پر عمل کرتے ہوئے کہ وہاں تسمیہ مقدم ہے۔
- ② اور دوسرا اس بات پر اجماع ہے کہ ابتدائے کلام میں پہلے تسمیہ ہوگا، اور بعد میں حمد ہوگی۔

چوتھی بحث

وترك العاطف الخ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ درمیان میں ”واو“ لا کر یوں کہتے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم و حامداً الخ“ تاکہ ظاہر ہوتا کہ جیسے بسم اللہ سے ابتداء ہو رہی ہے، اسی طرح حامداً سے بھی ابتداء ہو رہی ہے، ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب: ”واو“ کو اس لئے ترک کیا کہ اس سے اس بات کا اظہار ہوتا کہ حمد تابع ہے تسمیہ کے، حالانکہ یہ تو تسمیہ کے لئے مغل ہے، لہذا ”واو“ عاطفہ کو درمیان میں نہیں لایا گیا۔

پانچویں بحث

ولا يجوز أن يكون الخ۔ یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ آپ حامداً کو ابتداء کی ضمیر سے حال بنا رہے ہیں، بقول کی ضمیر فاعل سے کیوں حال نہیں بناتے؟ جو بعد میں آ رہا ہے، ”يقول لمبا وفقني الله.....“، ص: ۶، میں۔

جواب: اس کی تین وجوہ ہیں:

① چونکہ ”نسخہ مقررہ عند المصنف کے اعتبار سے متن میں وبعد کے بعد ”فإن“ کا لفظ ہے، جو صدارت کلام چاہتا ہے۔ اب اگر ”يقول“ کی ضمیر فاعل سے ”حامداً“ کو حال بنائیں گے تو اس کی صدارت ختم ہو جائے گی۔

② دوسری وجہ یہ ہے کہ واو، جو لفظ ”بعد“ سے پہلے ہے، یہ بھی بتا رہا ہے کہ ”حامداً“، بقول کی ضمیر فاعل سے حال نہیں بن سکتا، کیونکہ اس صورت میں عبارت یوں بن جائے گی: ”وبعد يقول العبد حامداً“ حالانکہ متن کی جو اصل عبارت ہے اس میں ”حامداً“ پہلے ہے اور ”وبعد“ بعد میں ہے، یہ بات صحیح نہیں ہے، اور یہ بھی ہے کہ اس صورت میں معطوف کا کچھ حصہ ”حرف عاطف“ سے مقدم ہوگا، جو کہ بقول کی ضمیر کی صورت میں ہے، اور کچھ حصہ مؤخر ہوگا، جو کہ ”بعد“ اور ”يقول“ وغیرہ ہے۔ اور یہ بات درست نہیں ہے کہ معطوف کا کوئی حصہ عاطف پر مقدم ہو۔

③ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ ”بعد“ کا مضاف الیہ ”منوی“ ہے، اور وہ ہے ”الحمد والصلوة“ تو جب ”حامداً“ کو ”يقول“ کی ضمیر سے حال بنائیں گے تو عبارت بنے گی ”بعد الحمد والصلوة يقول“

حامداً، اور یہ خلاف مقصود ہے، اس لئے کہ مقصود تو ہے ”حامداً“ کو ”بعد“ سے مقدم کرنا، اور یہاں پر حامداً، ”بعد“ سے مؤخر ہو رہا ہے۔ ہاں! اگر یہ صورت نہ ہو یعنی: لفظ ”وبعد فلان“ کے الفاظ نہ ہو، جیسے کہ قدیم نسخہ میں ہے: ”مجلیا ومصلیا یقول العبد المتوسل.....“ تو پھر حامداً کو ”یقول“ سے حال بنانا درست ہے۔

چھٹی بحث

وأما تفصیل الحمد الخ : اس بحث میں حمد کی جو تفصیل اولاً و ثانیاً سے کی گئی ہے، اس کی تین وجہیں بیان فرما رہے ہیں:

الأول سے پہلی وجہ کا بیان ہے کہ ”اولاً“ سے اللہ کی کمال ذات و عظمت صفات پر حمد ہے اور ”ثانیاً“ سے اللہ کی عمدہ نعمتوں اور بڑے عطیات پر حمد ہے۔

الثانی سے دوسری وجہ کا بیان ہے کہ دیکھو! اللہ کی نعمتیں کثیر ہونے کے باوجود، ایجادِ اول، ابقاءِ اول اور ایجادِ ثانی اور ابقاءِ ثانی کی طرف لوٹتی ہیں۔ لہذا اولاً سے ایجادِ اول اور ابقاءِ اول پر تعریف اور ثانیاً سے ایجادِ ثانی اور ابقاءِ ثانی پر حمد کی طرف اشارہ ہے۔ اس کے لئے مصنف نے ان سورتوں کو بنیاد بنایا، جو تحمید سے شروع ہوتی ہیں، مثلاً سورۃ فاتحہ میں ان چاروں کی طرف اشارہ موجود ہے، اس طرح کہ ”رب العالمین“ کا معنی ہے: مخلوق کی تربیت کرنے والا، اور تربیت ہوتی ہے ایجاد کے بعد تو معنی یہ ہوا کہ: عالمین کو وجود میں لانے والا اور یہ ایجادِ اولی ہے اور ”الرحمن الرحیم“ کا معنی ہے: ”المنعم بجلال النعم ودقائقها“ اور ان نعمتوں کے طفیل سے نوع انسانی کی بقاء و دینوی ہے، لہذا ”الرحمن الرحیم“ سے دنیا کی بقاء ہے تو یہ ابقاءِ اولی کی طرف اشارہ ہے اور ”مالک يوم الدين“ کا معنی ہے ”مالک الامور يوم الدين“ تو یہ اشارہ ہے ایجادِ ثانی کی طرف اور ”إياک نعبد“ اشارہ ہے ابقاءِ ثانی کی طرف، اس لئے کہ عبادت کے بدلے دار البقاء کی نعمتیں نصیب ہوں گی۔ اور سورۃ انعام میں اشارہ ہے ایجادِ اولی کی طرف، اس لئے کہ ارشاد ہے ”الذي خلق السموات والأرض“ (الأنعام: ۱) اور یہ ایجادِ اولی ہے۔ اور سورۃ کہف میں اشارہ ہے ابقاءِ اولی کی طرف، اس لئے کہ ارشاد ”الذي أنزل علی عبده الكتاب“ (الکہف: ۱) اور وجودِ دنیا، کتاب و نبی کے سبب ہے۔ اور سورۃ سبا میں اشارہ ہے ایجادِ ثانی کی طرف، اس لئے کہ ارشاد ہے ”وقال

الذین کفرو لا تأتینا الساعة“ (سبا: ۳) تو اتیانِ ساعت، ایجا و ثانی ہے۔ اور سورۃ ملائکہ یعنی سورۃ فاطر میں اشارہ ہے ابقاءِ ثانی کی طرف، اس طرح کہ ارشاد ہے ”جاعل الملائکہ“ اور لقاءِ ملائکہ جنت میں، تعظیم کے لئے ہوگا اور یہ ابقاءِ ثانی ہے۔

الثالث سے تیسری وجہ: کہ (أولاً و ثانیاً) میں اشارہ ہے، اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف کہ ”و لہ الحمد فی الأولى والآخرۃ“ (سبا: ۱)۔

ساتویں بحث

فلان قلت: فقد وقع الخ: یہ بھی ایک سوال و جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ اللہ کی کبریائی اور دنیا و آخرت کی نعمتوں پر حامداً للہ الخ: سے تعریف ہوگئی۔ اب مزید و لعنان الثناء الخ کے لئے کیا بچا، جس پر حمد کرنے کے لئے آپ اس لفظ کو استعمال کر رہے ہیں؟ لیکن یاد رہے کہ یہ سوال تشریحِ اول پر نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ اس میں اخروی نعمتوں کا ذکر نہیں۔ لہذا ان پر حمد کے لئے یہ لفظ استعمال کیا، اسی طرح دوسری تشریح پر بھی یہ سوال نہیں ہو سکتا، کیونکہ ہم جواب میں کہیں گے کہ اس میں عظمتِ ذاتی اور کبریائی کا ذکر نہیں۔ لہذا اس پر حمد کے لئے یہ لفظ استعمال کیا۔ ہاں! تیسری تشریح کے مطابق یہ اعتراض درست ہے۔

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ حمد صرف زبان سے ہوتی ہے۔ اور اللہ کی نعمتیں بہت زیادہ ہیں، اب ان نعمتوں کے مقابلے میں چاہئے تو یہ تھا کہ انسان شکر ادا کرے، افعال سے بھی، اقوال سے بھی، صرف اموال سے بھی، تو اس ہمہ جہت شکر یہ کے الفاظ کو ادا کرنے کے لئے مصنف نے ”لعنان الثناء إلیہ ثانیاً“ کے الفاظ استعمال کئے۔

آٹھویں بحث

فلان قلت: من شرط الحال الخ: یہ بھی سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ حال کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ عامل سے ہم زمانہ ہو، لیکن یہاں جو آپ ”حامداً“ کو حال بنا رہے ہیں یہ عامل کے ہم زمانہ نہیں، کیونکہ ابتداء، امر آتی ہے تو جب بسم اللہ سے ابتداء

ہوگئی، اس وقت حامداً سے ابتداء نہیں ہو سکتی، جو حال ہے۔ لہذا حال یعنی حامداً اور عامل یعنی ابتداء کا زمانہ ایک نہیں؟

جواب: اس کا بڑا سہل ہے کہ آپ کو اعتراض کا موقع اس لئے ملا کہ آپ نے بسم اللہ کی ”باء“ کو ابتداء کا صلہ سمجھا تو اعتراض کر ڈالا، حقیقت یہ ہے کہ باء طرف بن کر حال ہے یعنی متبرکاً کے متعلق ہو کر۔ اور ابتداء امر آئی نہیں بلکہ امر عرفی ہے اور ایک ممتد چیز ہے، جو بالکل شروع میں بھی ابتداء ہے اور مقاصد سے پہلے بھی ابتداء ہے، لہذا یہ حال یعنی حامداً، ابتداء کے ہم زمانہ ہے، بایں طور کہ ”حمد“ اور ”تسمیہ“ متبرکاً سے متعلق ہو کر ”ابتداء“ سے حال ہے، اور عبارت کی تقدیر ہوگی ”ابتداءً الکتب متبرکاً باسم اللہ حامداً“ تو ”ابتداء“ اور ”حمد“ کا زمانہ ایک ہی ہے۔

نویں بحث

فإن قلت: فعلى الوجه الخ یہ بھی ایک سوال جواب ہے، جو اولاً وثانیاً کی تیسری تشریح پر ہے۔ سوال: آپ نے دنیاوی نعمتوں پر اور اخروی نعمتوں پر حمد کر دی، اب دنیاوی نعمتوں پر حمد تو حقیقتاً ہے۔ اور اخروی نعمتوں پر حمد تو وہاں آخرت ہی میں ہوگی، ہاں! اس کی نیت یہاں ہو سکتی ہے بمعنی ”ناویاً للحمد وعازماً على الحمد“ اور یہ حمد کے مجازی سے معنی ہے تو اب یہاں آپ ایک لفظ یعنی ”حامداً“ سے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لے رہے ہیں، اس لئے کہ حمد فی الدنیا، حمد کا معنی حقیقی اور حمد فی الآخرة کے لئے دنیا میں ارادہ، یہ حمد مجازی ہے۔ اور یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے، جو ناجائز ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم اس تشریح کے اعتبار سے یہاں ایک لفظ، حامداً محذوف نکالیں گے۔ لہذا دو لفظ الگ الگ ہو گئے یعنی حامداً للہ تعالیٰ أولاً، و حامداً للہ ثانیاً تو پہلا حامداً معنی حقیقی پر اور دوسرا معنی مجازی پر محمول ہے۔ لہذا یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز نہیں ہے۔

وعلى أفضل رسله و آله مصلياً، وفي حلبة الصلوات مجلياً و مصلياً:

ترجمہ: اور اس کے تمام رسولوں میں سے افضل رسول پر درود بھیجتے ہوئے اور درودوں کے میدان میں

اول اور دوم آتے ہوئے۔

تشریح الشرح

قولہ: وعلى أفضل الخ: شارح رحمہ اللہ اس قول کے تحت کل چھ ۶ بحثیں ذکر فرمائیں گے اور پھر پانچویں بحث کے اندر پانچ بحثیں ہیں:

پہلی بحث

و على أفضل الخ سے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ کی حمد کے بعد لازم ہے کہ انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ہمیں دین ملا اور اس سے جنت کی نعمتیں ہمیشہ کے لئے ملیں گی۔ لہذا مصنف نے حمد کے بعد صلوٰۃ کا ذکر کیا۔

دوسری بحث

وفي ترك التصريح الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم گرامی کیوں نہیں ذکر کیا؟

جواب: ۱- آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت شان کی وجہ سے ۲- آپ صلی اللہ علیہ وسلم سارے انبیاء سے افضل ہیں اور افضل الرسل کا لقب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے اور یہ بات عام بین الناس ہے، تو ”افضل الرسل“ سے لوگ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مراد لیتے ہیں۔ اس وجہ سے نام ذکر نہیں کیا۔

تیسری بحث: لفظی تحقیق

① الحلبة: ان گھوڑوں کو کہا جاتا ہے، جو مقابلے کے لئے ہر طرف سے جمع کئے جائیں۔ پھر استعارۃً میدان کے لئے استعمال ہوا۔

② المجلی: وہ گھوڑا جو گھروڑوں میں پہلے نمبر پر آنے والا ہو۔

③ المصلي: وہ گھوڑا جو دوسرے نمبر پر آنے والا ہو اور اس کو مصلي اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا سر

مجلی کی صَلَوٰن تک پہنچا ہوتا ہے۔

چوتھی بحث

ومعنى ذلك الخ سے مجلیاً اور مصلياً کی غرض کو واضح کر رہے ہیں، تو دو باتیں ذکر کی ہیں:

۱ ”مجلی“ اور ”مصلی“ دونوں الفاظ کو ملا کر مقصود، کثرتِ صلوٰۃ ہے۔

۲ مجلی سے مراد صلوٰۃ علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مصلی سے مراد صلوٰۃ علی آلہ

و اصحابہ ہے۔

پانچویں بحث

ثم لا يخفى الخ: فرماتے ہیں کہ حمد و صلوٰۃ کے جو جملے استعمال ہوئے ہیں ان میں مصنف رحمہ اللہ کی زبان کتنی شیریں ہے؟ تو ملاحظہ فرمائیں، اس بحث میں پانچ باتیں ہیں:

۱ ان جملوں میں تجنیس ہے۔ تجنیس کہتے ہیں، دو کلموں کے الفاظ ایک جیسے ہوں، لیکن معنی الگ الگ

ہو۔ التجنیس: تجانس الكلمتين في اللفظ دون المعنى۔

اب دیکھیں اولاً و ثانیاً میں ”ثانیاً“ کا لفظ ہے، پھر آگے لعنان الثناء الیہ ثانیاً میں بھی ”ثانیاً“

کا لفظ ہے۔ لیکن پہلے ثانیاً کا معنی ہے، دوسری مرتبہ اور دوسرے ثانیاً کا معنی ہے، پھیرنا۔ اسی طرح و آلہ مصلیاً میں مصلیاً کا لفظ ہے اور آگے مجلیاً و مصلیاً میں پھر مصلیاً کا لفظ ہے، لیکن پہلے مصلیاً سے مراد، درود پڑھنے والا اور دوسرے مصلیاً سے مراد، دوسرے نمبر پر آنے والا ہے۔

۲ جملہ ثانی و لعنان الثناء الیہ ثانیاً: میں استعارات ہیں: کنایہ، تخیل اور ترشح۔

وہ اس طرح کہ ثناء کو تشبیہ دی ہے ”فرس ذو عنان“ کے ساتھ اور یہ تشبیہ مضمر فی النفس ہے۔ لہذا استعارہ بالکنایہ ہوا۔ پھر (مشبہ بہ) فرس ذو عنان کے لئے ”عنان“ لوازمات میں سے ہے، اس کو ثابت کیا ہے ثناء کے لئے۔ یہ استعارہ تخیلیہ ہوا اور پھر ”پھرنا“ (مشبہ بہ) فرس کے ملائعات میں سے ہے، اس کو ثابت کیا مشبہ ثناء کے لئے۔ یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

۳ چوتھے جملے میں تمثیل ہے، تمثیل کی تعریف ہے: ”تشبیہ ہیئۃ منتزعة من أمور متعددة بمثلها“ کئی

سارے امور سے ایک ہیئت منتزع کی جائے، اور اس کو اپنے ہم مثل سے تشبیہ دی جائے۔ اب دیکھیں! چوتھے جملے میں تمثیل ہے، اس طور پر کہ گھردوڑ کے میدان میں کوئی پہلے نمبر پر آتا ہے، کوئی دوسرے پر، کوئی تیسرے پر، کوئی چوتھے نمبر پر اور کوئی راستہ ہی میں گر جاتا ہے تو یہ کئی چیزیں ہیں، جن سے ایک ہیئت منتزع کی گئی۔ اسی طرح صلوٰۃ عسی الرسول کے مقام میں کوئی سو دفعہ درود پڑھتا ہے، کوئی ہزار دفعہ، کوئی کم، کوئی زیادہ، تو اس سے بھی

ایک ہیئت متزع کی گئی۔ اب اس ہیئت کو سابقہ ہیئت سے تشبیہ دی گئی۔ بایں طور کہ مصنفؒ نے اپنے کو دوسروں کے مقابلہ میں درود پڑھنے کے اندر مجلی اور مصلی ثابت کیا۔

۴ آخری تین جملوں میں اہتمام اور رعایتِ حج کے لئے معمولات کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے، حصر کے لئے نہیں۔ ان جملوں میں تقدیم معلوم کی صورت یہ ہے کہ ”لعن ان الشاء إلیہ“ معلوم ہے اور ”ثانیاً“ عامل ہے تو یہاں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”وعلى أفضل رسله و آله“ معمول ہے اور ”مصلیاً“ عامل ہے تو یہاں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ اسی طرح ”وفى حنبة الصلوات“ معلوم ہے اور ”مجلیاً و مصلیاً“ عامل ہے تو یہاں معمول کو عامل پر مقدم کیا گیا ہے۔ البتہ اس حکم سے لعن ان الشاء إلیہ مستثنیٰ کیا گیا ہے، اس لئے کہ یہاں پر تقدیم برائے حصر ہے، جیسے شارح نے فرمایا تھا ان یصرف أعنة الشاء من جميع الجهات إلی جناب الحق تو اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ”لعن ان الشاء إلیہ“ میں حصر کا معنی مقصود ہے۔

۵ اولاً اور ثانیاً ظرفیت کی بناء پر منصوب ہیں۔

۶ وأما التنوين في أولاً: یہ بحث در حقیقت ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ أولاً اسم تفضیل ہے اولیٰ اور أوائل، فضلیٰ اور أفاضل کی طرح۔ اس میں ایک طرف تو وصفیت ہے اور دوسری طرف وزنِ فعل، تو اس کو غیر منصرف ہونا چاہئے اور اس پر تنوین نہیں ہونی چاہئے، تو پھر مصنفؒ نے کیوں اس کو تنوین دی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ اصل میں أولاً کا جو لفظ ہے، اس کو دو طرح سے استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک طرف کے معنی میں اور دوسرا وصفیت کے معنی میں۔ لہذا جب ظرفیت کے معنی میں ہو تو پھر وصفیت نہیں ہوگی، لہذا یہ منصرف ہوگا، اور اس پر تنوین آ سکتی ہے۔ اور جب وصفیت کے معنی میں ہو تو پھر غیر منصرف ہے، تنوین نہیں آئے گی۔

اور جو مطلب ہم نے بیان کیا ہے یہی صاحب صحاح کا ہے انہوں نے فرمایا جب آپ اس میں وصفیت کا اعتبار کریں گے تو اس کو غیر منصرف پڑھیں گے اور کہیں گے لقبہ عاماً اول، معنی ہوگا: میں اس سے اس سال سے پہلے والے سال میں ملا، اور جب ظرفیت کا اعتبار کریں تو اس کو منصرف پڑھیں گے اور کہیں

گے لقیۃ عاماً اولاً اور معنی ہوگا: لقیۃ عاماً قبل هذا العام یعنی اس سال سے پہلے اس کو ملا، مثلاً یہ چودہ سو بیس ہجری ہے تو معنی اول کا مطلب ہوگا: کہ اس بندے سے میں چودہ سو انیس ہجری میں ملا، اور دوسرے معنی کا مطلب ہوگا: اس بندے سے میں چودہ سو بیس ہجری سے سابقہ مدت میں ملا، چاہے وہ چودہ سو انیس ہو یا اس سے پہلے کی مدت۔ اب یہاں چونکہ لفظ اولاً میں ظرفیت کا معنی مقصود ہے، اس لئے یہ منصرف ہے اور اس پر تنوین کا آنا درست ہے۔

توضیح کی وجہ تصنیف

وبعدا فإن العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة، عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعة، سعد جده وأنجح جده.

ترجمہ: اور (حمد و صلوة کے) بعد، پس کہتا ہے وہ بندہ ”عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعة“ جو کہ وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف (تمام ذرائع میں سے) قوی ترین ذریعہ سے (یعنی محمدؐ کے وسیلہ سے) ”بندے کا نام ہے“ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعة سعادت مند ہو، اس کا بخت اور کامیاب ہو اس کی کوشش۔

تشریح الشرح

قولہ: سعد جده: اس قول کے تحت شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سعد جده میں ایہام ہے، ایہام کا مطلب فن بدیع میں یہ ہوتا ہے کہ ایسے لفظ کو ذکر کیا جائے، جس کے دو معنی ہوں: ایک معنی قریب اور دوسرا بعید، اور مخاطب معنی قریب سمجھ رہا ہو، حالانکہ متکلم کی مراد معنی بعید ہو، اب یہاں بھی ”جد“ کا معنی قریب ہے ”دادا“ اور معنی بعید ہے، ”بخت“ اور یہ مقام دعا کا مقام ہے، جس کے لئے بخت والا معنی مناسب ہے، لہذا مصنف رحمہ اللہ نے معنی بعید مراد لیا ہے۔

يقول لَمَّا وَفَّقَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِتَأْلِيفِ تَنْقِيحِ الْأَصُولِ، أَرَدْتُ أَنْ أَشْرَحَ مُشْكَلَاتِهِ، وَأَفْتَحَ مَغْلَقَاتِهِ، مَعْرُضاً عَنْ شَرْحِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي مَنْ لَمْ يَحْلُهَا بِغَيْرِ إِطْنَابٍ لَا يَحِلُّ لَهُ النَّظَرُ فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ۔ وَعَلِمْتُ أَنِّي لَمَّا سَوَّدْتُ كِتَابَ التَّنْقِيحِ، سَارَعَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ إِلَى اتِّسَاخِهِ وَمُبَاحَثِهِ، وَانْتَشَرَ النُّسَخُ فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ، ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ وَقَعَ فِيهِ قَلِيلٌ مِنَ التَّغْيِيرَاتِ، وَشَيْءٌ مِنَ الْمَحْوِ وَالْإِثْبَاتِ، فَكُتِبَتْ فِي

هذا الشرح عبارة المتن على النمط الذي تقرّر عندی؛ لتغیّر النسخ المكتوبة قبل التغيرات إلى هذا النمط، ثم لما تيسر إتمامه وفض بالاختتام ختامه، مشتملاً على تعريفات وحجج مؤسسة على قواعد المعقول، وتفريعات مرصّصة بعد ضبط الأصول، وترتيب أنيق لم يسبقني على مثله أحد، مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم إلى هذا الأمد، سميّ هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح. واللّٰه تعالىّ مسئول أن يعصم عن الخطأ والخلل كلامنا، وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا.

ترجمہ: کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مجھے ”تنقیح الاصول“ لکھنے کی توفیق دی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں اس کی مشکلات کی تشریح کر دوں اور اس کے مغالقات (پیچیدہ مسائل) کو کھول دوں، ان مقامات کی تشریح سے اعراض کرتے ہوئے کہ جو شخص ان مقامات کو بغیر اظہار (طوالت) کے حل نہ کر سکے اس کے لئے اس کتاب کو دیکھنا حلال (جائز) نہیں ہے۔

اور جان لو، جب میں نے ”کتاب تنقیح“ کا مسودہ لکھا تو بعض ساتھیوں نے اس کے نسخے (لکھنے) اور بحث و مباحثہ کی طرف جلدی کی اور بعض اطراف میں نسخے پھیل گئے اور اس کے بعد اس میں کچھ تغیرات ہو گئے (یعنی تبدیلیاں ہو گئیں) اور کچھ کمی اور کچھ اضافہ ہوا۔

پس میں نے اس شرح میں متن کی عبارت، اس طریقہ سے لکھی، جو کہ میرے پاس ثابت ہو گئی (یعنی قدیم طرز پر)۔ تاکہ اس سے پہلے لکھے ہوئے نسخے اس نمط و طریقہ کی طرف تبدیل کر دیئے جائیں۔ پھر جب اس کتاب کی تکمیل آسان ہوئی اور اختتام کے ذریعہ اس کی مہر کو توڑا گیا، اس حال میں کہ یہ (کتاب) مشتمل ہے ایسی تعریفات و دلائل پر، جو کہ مبنی ہیں معقول یعنی منطق کے قواعد پر اور ایسی تفریعات پر، جو کہ مضبوط ہیں ضبط اصول کے بعد اور ایسی انوکھی ترتیب پر، کہ اس جیسی ترتیب کی طرف کسی نے مجھ سے سبقت نہیں کی اور ایسی باریکیوں پر کہ اس علم کے شہسواروں میں سے کوئی اس انتہاء تک نہیں پہنچا۔

میں نے اس کتاب کا نام ”التوضیح في حل غوامض التنقيح“ رکھا اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہم سوال کرتے ہیں کہ ہمارے کلام کو خطاء اور خلل (رکاوٹ) سے محفوظ رکھے اور ہمارے قلموں اور قدموں کو بھولنے اور پھسلنے سے محفوظ فرمائیں۔

تشریح المتن: اس کے بعد عبارت میں تین پیرا گراف ہیں: پہلا پیرا گراف ”يقول لما سے وفي

ذلك الكتاب“ تک ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ یہاں توضیح لکھنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں۔ دوسرا پیرا گراف ”واعلم اني سے من المحو والاثبات“ تک ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابھی تنقیح پر نظر ثانی کی ضرورت تھی، لیکن جونہی اس کا مسودہ تیار ہوا تو ساتھیوں نے اس کے لکھنے اور بحث و مباحثہ اور پھیلانے کا کام شروع کر دیا۔

تیسرا پیرا گراف ”فكتبت في هذا الشرح“ سے ”إلى هذا النمط“ تک ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ میں نے نظر ثانی کی اور اس میں کچھ تغیر وغیرہ ہو گیا، بصورتِ محو (یعنی مٹانے کے اعتبار سے) یا بصورتِ اثبات (یعنی اضافہ کے اعتبار سے) واقع ہوا۔ پھر ثم لما تيسر إتمامه سے آخر صفحہ تک اپنی کتاب کی تعریف میں انتہائی بہترین انداز میں الفاظ استعمال کئے ہیں، جن کی وضاحت شرح میں آ جائے گی۔

تین باتیں

قوله: وفقني الخ: اس قول کے تحت شارح رحمہ اللہ نے تین باتیں بیان فرمائی ہیں:

۱ پہلی بات: یہ ہے کہ توفیق کا معنی ہے ”جعل الأسباب متوافقة“ اور اصطلاح میں توفیق کہتے ہیں

جعل الأسباب متوافقة للخير۔

۲ دوسری بات: و يعدى باللام سے مصنف رحمہ اللہ کے قول وفقني اللہ بتأليف پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ توفیق کو باء کے ساتھ متعدی نہیں کیا جاتا، جب کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس کو باء کے ساتھ متعدی کیا ہے، یہ مصنف سے تسامح ہوا ہے، کیونکہ توفیق تو ”إلى“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے۔ تسامح کا معنی ”استخدام اللفظ بدون ضابطة و قرينة دالة عليها“ ترجمہ: لفظ کا بغیر ضابطہ کے اور دلالت کرنے والے قرینہ کے استعمال کرنا۔

شارح، مصنف رحمہ اللہ کی طرف سے جواباً فرماتے ہیں کہ شاید توفیق، تشریف کے معنی کو متضمن ہو اور لفظ تشریف، باء سے متعدی ہوتا ہے۔ تو عبارت یوں بنے گی ”وفقني وشرفني اللہ بتأليف الخ“ تضمین کا معنی ”جعل اللفظ متضمناً لمحذوف“۔

۳ تیسری بات: والمصنف كثيراً الخ: کہ مصنف رحمہ اللہ صلاتِ افعال میں بہت زیادہ تسامح کرتے ہیں، وجہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ معنی کی رعایت رکھتے ہوئے اور اس کی طرف مائل ہوتے ہوئے،

ایسا کرتے ہیں۔

قولہ: وفَض: من فضضت الخ: دو باتیں ذکر فرما رہے ہیں، ایک ان الفاظ کی تحقیق بیان فرماتے ہیں، جو متن میں گزرے ہیں اور دوسرا یہ کہ یہاں مصنف رحمہ اللہ نے استعارہ استعمال کیا ہے۔
 ۱ پہلی بات: فَض کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ فضضت ختم الكتاب سے لیا گیا ہے، جس کا معنی ”مہر توڑ کر کھولنا“ آتا ہے اور فَض کا معنی ہے کسی چیز کو اس طرح توڑنا کہ وہ ٹکڑے ٹکڑے ہو جائے۔ ۲- اختتام فرماتے ہیں یہ اختتمت الكتاب سے ہے، جس کا معنی ہے، آخر تک پہنچنا۔ ۳- ختام اس مٹی کو کہتے ہیں، جس کے ساتھ کسی چیز پر مہر لگائی جاتی ہو۔

۲ دوسری بات: جعل الكتاب الخ سے فرماتے ہیں، مصنف رحمہ اللہ نے اپنی کتاب کو مکمل ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رکھنے کو بمنزلہ شی مختوم کے قرار دیا ہے، کہ جس کے خزانے پر کوئی مطلع نہیں ہوتا اور اس میں رکھی ہوئی چیز کا احاطہ نہیں کر سکتا۔

ثم جعل عرضه الخ: پھر مصنف رحمہ اللہ نے مکمل ہونے کے بعد طلبہ کے سامنے پیش کرنے کو بمنزلہ فَض الختام قرار دیا۔

قولہ: مؤسسة على قواعد المعقول الخ: متن کی اس عبارت کو لے کر شارح فرماتے ہیں کہ میری کتاب مشائخ کے طرز پر نہیں، اس لئے کہ مشائخ تو صرف مقصودی اور ضروری باتوں پر اقتصار فرماتے تھے، جب کہ میں نے اپنی کتاب میں ترتیب کا لحاظ رکھا ہے اور یہ کتاب منطق کے طرز پر ہوگی یعنی مقسم کو پہلے ذکر کروں گا پھر اقسام اور ان کی تعریفات بعد میں۔

قولہ: وترتيب أنيق الخ: شارح اس کے تحت دو باتیں ذکر فرماتے ہیں۔

۱ پہلی بات: کہ ترتیب أنيق سے ابواب و فصول کے سلسلے میں تقدیم و تاخیر، بطریق احسن مراد ہے۔

۲ دوسری بات: مصنف رحمہ اللہ پر شارح رحمہ اللہ اپنی ناراضگی کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ سے لم يسبقني کے صلہ میں ”علی“ لانے میں تسامح ہوا ہے، کیونکہ اس کے صلہ میں ”علی“ نہیں آتا بلکہ ”إلی“ آتا ہے، جیسے اس شعر میں ہے کہ مع سبقت العالمين إلی المعالي۔

جواب: ہم مصنف کا دفاع کرتے ہوئے اس کے تین جواب دیں گے: ۱- کہ ”سبق“ متضمن ہے

لفظ ”واقفاً“ کو اور ”واقفاً“ کے صلے میں علی آ سکتا ہے، لہذا یہ تسامح نہیں۔ ۲- جو شعر آپ نے پیش کیا ہے

یہ عمر الخيام کا ہے، جو مولدین میں سے ہے، ان کا شعر کوئی دلیل و حجت نہیں۔ ۳۔ کہ تسامح آپ کو ہوا ہے، جو کہتے ہو کہ ”سبق“ کا صلہ ”علی“ نہیں آ سکتا، حالانکہ قرآن میں ”سبق“ کا صلہ ”علی“ استعمال ہے، جیسے ”وما نحن بمسبوقین علیٰ ان نبدل“ میں۔

قوله: لم يبلغ الخ

اس عبارت کے تحت شارح هذا الامد کے معنی کے بارے میں دو قول ذکر فرما رہے ہیں:

- ① قول اول: یہ ہے کہ إلیٰ هذا الامد سے إلیٰ هذا الامد من الزمان مراد ہے، مطلب یہ ہوگا کہ میں نے ایسے گہرے گہرے نکتے بیان کئے ہیں کہ علم کے شہسوار، میرے زمانے تک اس کی غایت تک نہیں پہنچ سکے۔
- ② دوسرا قول: إلیٰ هذا الامد سے إلیٰ هذا المقام مراد ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اس علم کے شہسوار ان نکتوں کے مقام تک نہیں پہنچ سکے۔ اب جب ہم یہ دوسرا معنی مراد لیں تو اس صورت میں ”إلیٰ هذا الامر“ میں وضع الظاهر موضع المضمّر ہوگا، اس لئے کہ تدقیقات کا ذکر تو پہلے ہو چکا ہے تو اب ”الیہا“ کہہ کر تدقیقات کی طرف ضمیر لوٹانا کافی تھا، لیکن مصنفؒ نے ”إلیٰ هذا الامر“ کہہ کر ضمیر کی بجائے اسم ظاہر استعمال کیا، اور یہ اس لئے، تاکہ خوب ممتاز ہو جائے۔ مزید یہ کہ لم يبلغ کا صلہ لفظ ”إلیٰ“ سے لایا گیا ہے، حالانکہ بلغ کا صلہ ”إلیٰ“ نہیں آتا ہے۔ البتہ یہاں پر یہ صورت ہو سکتی ہے کہ یہ معنی وصول و انتہاء کو متضمن ہو اور پھر اس کا صلہ ”إلیٰ“ لایا جائے، چنانچہ مصنفؒ نے اسی صورت کے اعتبار سے ”بلغ“ کے صلہ میں ”إلیٰ“ کو لایا ہے۔

قوله سميت هذا الكتاب الخ

اس کے تحت شارح نے صرف دو باتیں ذکر فرمائے ہیں:

- ① پہلی بات: سمیت هذا الكتاب یہ جواب ”لَمَّا“ ہے اور یہاں وضع اسم الإشارة موضع المضمّر ہے (یعنی اگر ”سمیتہ“ کہا جاتا تو کافی ہوتا، لیکن مصنفؒ نے ”سمیت هذا الكتاب“ فرمایا) یہ مکمل توجہ حاصل کرنے ایسا کیا۔

- ② دوسری بات: فإن قلت سے، اب معترض کہتا ہے کہ ”لَمَّا“ کے بعد جو الفاظ آتے ہیں وہ سب بنتے ہیں نام رکھنے کا اور یہاں تو لَمَّا کے بعد تیسرے کے الفاظ ہیں اور یہ تسمیۃ الكتاب بالتوضیح کا سبب نہیں۔ لہذا سمیت جواب ”لَمَّا“ نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ آپ نے عبارت میں غور نہیں کیا، اس لئے کہ لقا کے بعد لفظ ”إتمامہ“ ہے اس میں ضمیر، شرح کی طرف لوٹ رہی ہے اور شرح کوئی ہے، جو کہ مشکلات کا حل اور مغلفات کی توضیح ہے۔ تو یقیناً ایسی شرح جو کہ حل مشکلات اور توضیح مغلفات کی سے متصف ہو، تو یہ شرح تسمیہ الکتاب بالتوضیح کا سبب ہے۔ لہذا اسمیت کو جواب لقا بنانا درست ہے۔

تنقیح کی ابتداء

إليه يصعد الكلم الطيب، افتتح بالضمير؛ ليدل على حضوره في الذهن، فإن ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن، سيما عند افتتاح الكلام؟ كقوله تعالى: ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾ وقوله: ﴿إنه لقرآن كريم﴾

ترجمہ: اس کی طرف پاکیزہ کلمات (اوپر کو) جاتے ہیں۔ مآتن نے اضماع قبل الذکر سے افتتاح کیا، تاکہ یہ اس کے حضور ذہنی پر دلالت کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر، ذہن میں کیسے حاضر نہیں ہوگا، خاص کر افتتاح کلام کے وقت، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل﴾ (الاسراء: ۱۰۵) اور اس کا ارشاد ہے ”إنه لقرآن كريم“ (الواقعة: ۷۷)۔ (یعنی ان دونوں آیتوں میں بھی اضماع قبل الذکر ہے، حضور ذہنی کے اعتبار سے ہے)۔

تشریح المتن: یہاں سے تنقیح کی ابتداء ہے۔

تنقیح کو شروع کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے عام طرز کو چھوڑ دیا۔ شروع میں بسم اللہ بھی نہیں لائے اور ابتداء میں ضمیر لے آئے ہیں، جو اضماع قبل الذکر ہے۔ تو اعتراض تو ہونا ہی ہے۔

اعتراض: معترض نے کہا کہ آپ کے کلام کی ابتداء میں ”إليه“ کا لفظ ہے، اور اس کی ضمیر ”ہ“ کا سابق میں کوئی مرجع نہیں یہ تو اضماع قبل ذکر المرجع ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ضمیر قبل ذکر المرجع اس لئے لائے تاکہ اللہ تعالیٰ کے حضور فی الذہن پر دلالت کرے اور خاص کر افتتاح کلام کے وقت۔

اعتراض کے تین جوابات

قوله: إليه يصعد: افتتح: اس عبارت کے تحت شارح رحمہ اللہ نے متن میں مذکورہ اعتراض کے

تین جواب دیئے ہیں اور پھر ایک اور سوال کا جواب دیا ہے۔

۱ پہلا جواب تو وہی ہے جو مصنف نے دیا ہے۔

۲ دوسرا جواب یہ دیا کہ ضمیر قبل الذکر اس لئے لائے تاکہ اشارہ ہو اس بات کی طرف، کہ حمد و ثناء کے

کلمات طیبہ کا اللہ کی طرف چڑھنا ایسی بات ہے، جو کسی پر مخفی نہیں۔

۳ تیسرا جواب دیا کہ اس سے اصل میں اشارہ ہے اس بات کی طرف، کہ علومِ اسلامیہ کو شروع کرنے

والے کی ریح نظر اور مقصدِ ہمت صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہونی چاہئے اور اسی کی رضا کا طالب ہونا چاہئے اور

اس کے علاوہ کسی اور کی طرف توجہ نہیں ہونی چاہئے۔

اعتراض: لا ینقال سے، معترض نے کہا کہ یہ بتاؤ! مصنف رحمہ اللہ نے شروع بسم اللہ سے کیا ہے یا

نہیں؟ اگر شروع بسم اللہ سے کیا، اور اس نے لکھی ہے، تو یہ اضمار قبل الذکر نہیں؟ اور اگر شروع بسم اللہ سے نہیں

کیا تو شروع ہی میں خلافِ سنت کام کر رہے ہیں؟

جواب: دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دیکھو سنت پر عمل کرنے کے لئے صرف اتنی بات

کافی ہے کہ بسم اللہ زبان سے پڑھے، یا دل میں لائے، یا بطور تبرک لکھے، لیکن کتاب کا جز نہ بنائے۔

ہو سکتا ہے مصنف نے سنت پر تو عمل کیا ہو، ان مذکورہ صورتوں میں سے کسی صورت پر عمل کرتے ہوئے، لیکن پھر

بھی اضمار قبل الذکر ہو۔ لہذا ہمیں مجبوراً جواب دینے پڑے۔

الصعود الحركة: متن میں لفظ یصعد گزرا تھا اسی کے متعلق شارح فرماتے ہیں کہ صعود کا معنی

اوپر کی طرف چڑھنا، چاہے وہ اونچائی مکان کے اعتبار سے ہو، یا رتبہ کے اعتبار سے اور یہاں صعود سے مراد،

توجه إلى العالی قدرأ ومنزلہ ہے بطور استعارہ کے۔

الكلم من الكلمة الخ اس لفظ کی تشریح کرتے ہوئے شارح نے چار بحثیں ذکر کی ہیں:

۱۔ پہلی بحث: من الكلمة سے: کہ لفظ کلم یہ اسم جنس ہے، اس کا مفرد ”کلمۃ“ ہے۔ اب واحد اور

اسم جنس میں فرق کیا جاتا ہے (ق) سے، جیسے تمر اور تمرۃ میں اور یہ جمع نہیں، بلکہ اسم جنس ہے۔

۲۔ دوسری بحث: ولا اعتبار جانبی اللفظ والمعنی الخ سے۔ کہ ہمارے پاس لفظ کلم کی دو

حیثیتیں ہیں: ایک لفظی، دوسری معنوی۔ لفظی حیثیت سے یہ مفرد ہے اور معنوی حیثیت سے جمع ہے۔ اب کبھی

اس کی لفظی حیثیت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور اس کی صفت، مذکر لائی جاتی ہے جیسے: اللہ کا فرمان ہے ﴿كَانَهُمْ

أَعْجَازُ نَخْلٍ مَنْقَعَرٍ﴾ (القمر: ۲۰) یہاں ”نخل“ کی صفت ”منقعر“ لائے جو کہ مذکر ہے، اور ”نخل“ کلمۃ کی طرح اسم جنس ہے۔ اور کبھی معنوی حیثیت کے اعتبار سے اس کی صفت، مؤنث لائی جاتی ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿كَانَهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ (الحاقہ: ۷)۔ یہاں ”نخل“ کی صفت ”خاویہ“ لائے جو کہ مؤنث ہے، اور ”نخل“ کلم کی طرح اسم جنس ہے۔

۳- تیسری بحث: ثم الکلم غلب علی الخ سے۔ فرماتے ہیں کہ لفظ کلم ویسے تو اسم جنس اور لفظی اعتبار سے مفرد ہے، لیکن اس کا غالب استعمال ”کثیر“ کے معنی پر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا کہ لفظ کلم جمع ہے، حالانکہ یہ جمع نہیں اور اس کے جمع نہ ہونے اور اسم جنس ہونے پر ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل تو یہ ہے کہ کلم اور نخل وغیرہ کا وصف مذکر لایا گیا ہے۔ دوسری دلیل: یہ ہے کہ ”فَعِلَ“ کا وزن، اوازن جمع میں سے نہیں۔

۴- چوتھی بحث: فلا ينبغي أن يشك الخ: سے شارح نے لفظ کلم کے لفظی طور پر جمع نہ ہونے، اور معنوی طور پر جمع ہونے کے سلسلے میں مثالیں ذکر کی ہیں۔ ان میں بتانا یہ چاہتے ہیں کہ کلم لفظی اعتبار سے جمع نہیں، جیسے لفظ نمر اور کب کہ یہ دونوں لفظی طور پر جمع نہیں ہیں، اسی طرح ”کلم“ بھی لفظی طور پر جمع نہیں ہے۔

اور دو مثالیں اور دیں یہ بتانے کے لئے کہ لفظ ”کلم“ معنوی اعتبار سے جمع ہے، اور وہ مثالیں ہیں لفظ نُسب اور رُتب، کہ یہ معنوی اعتبار سے جمع ہے، تو اسی طرح لفظ ”کلم“ معنوی اعتبار سے جمع ہے۔

وقوله: الطيب صفة الکلم، والکلم ان كان جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء، يجوز في وصفه التذكير والتأنيث، نحو: نخل خاوية ونخل منقعر۔

ترجمہ: الطيب، الکلم کی صفت ہے اور کلم اگر جمع ہو، تو ہر وہ جمع کہ اس میں اور اس کے واحد میں تاء کے ذریعے فرق کیا جاتا ہو اس کی صفت مذکر اور مؤنث دونوں طرح ذکر کی جاسکتی ہے، جیسے (قرآن کی آیت) نخل خاوية اور نخل منقعر میں دونوں طرح استعمال ہے۔

تشریح الممتن: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”الطيب“ یہ الکلم کی صفت ہے اور ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ”الکلم“ جمع ہے، اگر تسلیم کر لیں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ جمع ہے، تو پھر ایسی صورت میں اس

کی دو خصوصیتیں ہوں گی۔ پہلی خصوصیت: تو یہ کہ یہ ایسی جمع ہے، کہ اس جمع اور اس کے مفرد کے درمیان (ة) سے فرق کیا جائے گا۔ دوسری خصوصیت: یہ ہوگی کہ ایسی جمع کہ اس جمع اور مفرد کے درمیان فرق (ة) سے ہو تو پھر اس کا وصف مذکر بھی لایا جاسکتا ہے اور مؤنث بھی لایا جاسکتا ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: والكلم إن كان الخ..... شارح رحمہ اللہ صرف مختصر ادواتیں بیان کرتے ہیں۔ (ایک بات) تو یہ کہ مصنف رحمہ اللہ نے إن كان جمعاً، بطور سوزش کے فرمایا ہے۔ (دوسری بات) إن كان جمعاً کی جگہ وإن كان کہنا چاہئے تھا۔

من محامد لأصولها من مشارع الشرع ماء، ولفروعها من قبول القبول نماء. القبول الأول: ربح الصباء.

ترجمہ: (اس کی طرف اوپر کو جاتے ہیں) تعریف کے وہ پاکیزہ کلمات کہ ان کے اصول کے لئے شریعت کے گھاٹوں سے سیرابی ہے اور اس کے فروع کے لئے قبولیت کی باوصاء سے بڑھوتری ہے، قبول اول بمعنی نسیم صباء کے ہے۔

تشریح الممتن: مصنف رحمہ اللہ یہاں سے کلمات طیبہ کے بیان (یعنی محامد) کو ذکر کرتے ہیں اور پھر ”محامد“ کے اصول و فروع کو واضح کرتے ہیں۔

تشریح الشرح

قوله: من محامد، حال الخ..... شارح رحمہ اللہ اس قول کے تحت تین بحثیں ذکر فرماتے ہیں۔

۱۔ پہلی بحث:

حال من الكلم سے، کہ محامد کا لفظ، الكلم الطیب سے حال اور اس کے لئے بیان ہے، بایں طور کہ ”الكلم الطیب“ میں ابہام تھا، تو ”من محامد“ نے اس ابہام کو دور کر دیا، اور اس تبیین کی دلیل آپ کا ارشاد کہ آپ نے ”الكلم“ کے بارے میں فرمایا: ”سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر“ اور فرمایا کہ جب بندہ ان الفاظ کو ادا کرتا ہے تو فرشتے ان کو لے کر آسمان پر جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سامنے حاضر کرتے ہیں، پس اگر عمل صالح نہ ہو (یعنی ”ایمان“ جو کہ عمل صالح کی قبولیت کے لئے شرط

ہے اگر وہ نہ ہو) تو یہ کلمات قبول نہیں ہوتے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ”الکلم الطیب“ سے مراد ہے تسبیح و تحمید وغیرہ۔

۲- دوسری بحث

وإنما صلح الجمع المنكر الخ یہ سوال و جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ الکلم الطیب معرف بلام الاستغراق ہے جو کہ مصنف کے ہاں مفید للعموم ہے، اور ”محامد“ جمع منکر ہے، جو کہ مصنف کے ہاں مفید للعموم نہیں ہے، تو ”الکلم الطیب“ میں عموم ہے اور ”محامد“ میں عموم نہیں ہے، تو پھر کس طرح ”محامد“ بیان بنے گا ”العلم الطیب“ کے لئے، اس لئے کہ ”مبین“ اور ”بیان“ میں عموم کے اعتبار سے یکسانیت ضروری ہے۔

پہلا جواب: الکلم الطیب پر الف لام، استغراق کے لئے ہے اور اس میں تعمیم ہے اور محامد کا وصف لأصولها لایا گیا ہے اور اس میں بھی عمومیت ہے، کیونکہ نکرہ جب موصوف ہو صفت عامہ کے ساتھ، اس میں بھی عموم آ جاتا ہے۔ مثلاً امرأة کوفیة۔ لہذا محامد کو بیان بنانا درست ہے۔

دوسرا جواب: دوسری بات یہ ہے کہ محامد کی تکثیر، برائے تکثیر ہے۔ ظاہر ہے کہ تکثیر میں عموم ہے۔ لہذا عموم میں ”الکلم“ اور ”محامد“ دونوں برابر ہو گئے، تو ”محامد“ کو ”الکلم“ کا بیان بنانا درست ہے۔ ان دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں پر ”بیان“ اور ”مبین“ میں عموم کے اعتبار سے مناسبت موجود ہے، لہذا ”محامد“ کا ”الکلم الطیب“ کے لئے بیان بننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

۳- تیسری بحث

والمحامد جمع محمودة الخ یہاں یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ ”محامد“ کے لفظ کو ہم نے ”الکلم“ کے لئے بیان اس لئے بنایا کہ ”محامد“ جمع ہے محمودة بمعنی حمد کی اور حمد زبان سے ادا کی جاتی ہے، الکلم الطیب بھی زبان کے ساتھ خاص ہے۔ لہذا محامد کو اس کا بیان بنانا زیادہ مناسب ہے۔

والمشارع جمع مشرعة الخ شارح رحمہ اللہ اس لفظ کے تحت چھ بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

① پہلی بحث: المشارع جمع مشرعة الماء سے۔ کہ مشارع مشرعة کی جمع ہے، ان نالیوں کو کہتے ہیں، جن کے ذریعے کھیتوں اور باغوں کو سیراب کیا جاتا ہے اور لفظ مشرعة، شریعة کے معنی میں ہے۔ یعنی

الطريقة المعهودة الثابتة من النبي "عليه السلام".

۲ دوسری بحث: جعلها علی طریق الاستعارة سے۔ کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں استعارات ہیں۔

مشارع الشرع ماء میں، یہاں مصنف نے "شرع" کو تشبیہ دی ہے "روضات" اور "جنات" کے ساتھ، اور یہ تشبیہ مضمّن فی النفس ہے تو یہ استعارہ ممکنہ ہوا۔ اور "مشارع" جو کہ لوازمات روضات میں سے ہیں ان کو "شرع" کے لئے ثابت کیا یہ استعارہ تخیلیہ ہوا اور پھر "الماء" مشبہ بہ (روضات و جنات) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

من قبول القبول: میں مصنف رحمہ اللہ نے قبولیت عبادت کو مہبّ الريح سے تشبیہ دی ہے، اور یہ تشبیہ مضمّن فی النفس ہے تو یہ استعارہ ممکنہ ہوا۔ اور "قبول" (بفتح القاف) جو کہ مشبہ بہ مہبّ الريح کے لوازمات میں سے ہے، اس کو ثابت کیا مشبہ "قبولیت عبادت" کے لئے، تو یہ استعارہ تخیلیہ ہوا۔ اور پھر "الماء" مشبہ بہ (روضات و جنات) کے مناسبات میں سے ہے، اس کو مشبہ (شریعت) کے لئے ثابت کیا، تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا۔

شارح فرماتے ہیں، متن میں "قبول" (بفتح القاف) اس ہوا کے معنی میں ہے، جو مشرق کی جانب سے چلا کرتی ہے، اس وقت جب کہ دن اور رات برابر ہوں۔

۳ تیسری بحث: والعرب تزعم الخ سے۔ کہ عرب کا کہنا یہ ہے کہ "دبور" نامی ہوا، بادلوں کو اٹھاتی ہے اور فضاء میں لے جاتی ہے، وہاں پر "قبول" نامی ہوا، اس کا استقبال کرتی ہے اور اس کا کام یہ ہوتا ہے کہ یہ بادلوں کو ایک دوسرے پر رکھ کر تہہ بہ تہہ بنادیتی ہے، پھر بارش برستی ہے۔ دوسری بات: لفظ نما: کا معنی ہے: جسم کے اطراف میں برابر اضافہ ہونا۔

۴ چوتھی بحث: ثم في وصف المحامد الخ سے۔ اس عبارت میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ﴿كَلِمَةً طَبِيعَةً كَشَجَرَةٍ طَبِيعَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾ (سورہ ابراہیم) کی طرف اشارہ ہے۔ گویا کہ حمد ایک ایسا درخت ہے، جس کی جڑ بڑی مضبوط ہے اور وہ مسلمان کے دل میں ایمان و عقائد کی صورت میں ہے اور اس کی شاخیں بڑی دور تک پہنچی ہوتی ہیں، جو مسلمان کے اعضاء میں اعمال و طاعات کی صورت میں ہیں۔

قوله: وتحقیق ذلك أن الحمد الخ

اعتراض: اب معترض نے کہا کہ بھائی! حمد تو صرف زبان سے ہوتی ہے، جب کہ آپ نے ”حمد“ کو بمنزلہ اس درخت کے ثابت کیا کہ جس کی جڑیں بھی ہوں اور شاخیں بھی ہوں، اور پھر ”حمد“ کی جڑوں کے بارے میں آپ نے کہا کہ وہ مؤمن کے دل میں ایمان اور عقائد کی صورت میں ہوتی ہیں، اور شاخوں کے بارے میں کہا کہ وہ مومن کے اعضاء میں اعمال کی صورت میں ہوتی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا ”حمد“ دل سے بھی ہوتی ہے؟

جواب: دیتے ہوئے فرمایا کہ امام رازیؒ کا ارشاد ہے کہ حمد صرف زبان سے تعریف کرنے کا نام نہیں، بلکہ ”حمد“ یہ ہے کہ انسان کے دل میں اللہ کی ذات و صفات کمالیہ کی عظمت ہو، جو اس کی بزرگی کی خبر دیتی ہے اور زبان سے اسکی ترجمانی ہو اور پھر ان احکام پر عمل کرنا، جن کا حمد تقاضہ کرتی ہے۔ تو اعتقاد اصل ہے، اگر اعتقاد نہ ہو تو پھر یہ حمد شجرہ خبیثہ کی طرح ہے۔ اور عمل فرع ہے، اگر عمل نہ ہو تو یہ ایسا ہے، جیسے ایک درخت ہے اس کا صرف تنا ہے، نہ اس پر شاخیں ہیں اور نہ پھل۔ اس لئے کہ عمل ہی جنت تک پہنچانے اور بلندی درجات کا وسیلہ اور ذریعہ ہے۔

۵ پانچویں بحث: فأشار المصنف الخ سے۔ لہذا مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ محامد کے لئے جڑیں ہیں، جو مسلمان کے دل میں علم التوحید والصفات کی صورت میں ہیں اور شاخیں ہیں، جو انسان کے اعضاء میں اعمال کی صورت میں ہیں۔

۱ چھٹی بحث: وأشار إلى الإخلاص والدوام الخ سے۔ اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے إلیہ یصعد الخ میں اخلاص اور دوام کی طرف اشارہ فرمایا ہے، وہ اس طرح کے یصعد پر ظرف (إلیہ) مقدم ہے، جس سے اختصاص کی طرف اشارہ ہے اور یصعد فعل مضارع ہے، جس سے دوام و استمرار کی طرف اشارہ ہے۔

على أن جعل أصول الشريعة ممهدة المباني، وفروعها رقيقة الحواشي، أي: لطيفة الأطراف والجوانب، ودقيقة المعاني.

ترجمہ: اس وجہ سے کہ اس نے اصول شریعت کو برابر یعنی اصلاح شدہ بناء والا بنایا اور اس کی فروع کو

باریک اطراف اور کناروں والا اور گہری علتوں والا بنایا۔

یہاں سے یہ بتانا چاہ رہے ہیں کہ جس طرح اللہ پاک کی ذات و صفات اس لائق ہیں کہ حمد اس ہی کی کی جائے، اسی طرح اللہ کے انعامات کے بدلے میں بھی اس کی حمد کرنی چاہیے۔

تشریح الشرح

قوله: علیٰ أن جعل الخ..... شارح اس عبارت کے تحت کل چار باتیں ذکر فرماتے ہیں:

۱ پہلی بات: علیٰ أن جعل الخ: تعلیق الخ: فرماتے ہیں یہ عبارت مصنف نے حمد کی علت بیان کرنے کے لئے پیش کی ہے اور ساتھ ہی اس علم کی جلالتِ شان کی طرف اشارہ ہے۔

۲ دوسری بات: والشريعة الخ سے۔ اس بحث میں الفاظ کی تھوڑی سی وضاحت کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ یہاں جو لفظ شریعة آیا ہے یہ فقہ اور غیر فقہ دونوں کے لئے عام ہے۔ غیر فقہ، جوادلہ سمعیہ سے ثابت ہوں۔ مثلاً مسئلہ رویت، معاد، اجماع و قیاس کا حجت ہونا وغیرہ اور اصول شریعت سے مراد، ادلہ کلیہ ہیں۔ مبانی کا معنی ما یتنی علیہ غیرہ۔ مبانی اصول شریعت سے مراد علم الذات والصفات وغیرہ ہیں۔ مہمہد تمہید سے ہے بمعنی تسویئہا وإصلاحها، یعنی علم ذات و صفات کی اصلاح کرنا تاکہ حق کے موافق ہوں۔ فروع شریعة سے مراد، وہ احکام جو علم فقہ پر مبنی ہیں۔ معانی سے مراد، علل جزئیہ۔ دقیقة ”غامض“ کہ ہر کوئی سہولت سے اس تک نہیں پہنچ سکتا۔

۳ تیسری بات: وجميع ذلك نعم الخ سے۔ فرماتے ہیں یہ ساری چیزیں انسان پر حمد کو واجب کرتی ہیں، وہ اس طرح سے کہ شریعت کے ذریعے دنیا کا نظام ہے اور آخرت کا ثواب، اور گہری گہری علتوں کو نکالنا اس سے علماء کی شان بڑھتی ہے۔

۴ چوتھی بات: کہ مصنف کی عبارت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ علم اصول فقہ، یہ علم فقہ سے بلند ہے، لیکن علم کلام سے نہیں۔ وہ اس طرح کہ فقہ میں تو جزئی احکام بیان کئے جاتے ہیں اور وہ محتاج ہوتے ہیں تفصیل اور ادلہ کلیہ کی طرف اور یہ دونوں چیزیں اصول فقہ میں موجود ہوتی ہیں۔ لہذا اس اعتبار سے علم اصول فقہ کا درجہ فقہ سے اونچا ہے۔ اور علم کلام میں ذات و صفات باری تعالیٰ سے بحث ہوتی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سچا ہونے سے اور ان کے معجزات کے برحق ہونے سے وغیرہ اور ان چیزوں کی

معرفت پر ہی اولہ کلیہ موقوف ہیں۔ لہذا علم کلام، علم اصول فقہ سے اونچا ہے۔

ارکان اربعہ کا بیان

بنی علی اربعہ ارکان قصر الأحكام، وأحكامه بالمحکّمات غاية الأحكام، وجعل التشابهات مقصورات خيام الاستتار؛ ابتلاء لقلوب الراسخين؛ فإن إنزال التشابهات على منعبنا، وهو الوقف اللازم على قوله تعالى: "وما يعلم تأويله إلا الله" لا ابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكير فيها والوصول إلى ما يشتاؤون إليه، من العلم بالأسرار التي أودعها فيها ولم يظهر أحداً من خلقه عليها.

ترجمہ: ((اس نے بنیاد رکھی احکام کے محل کی، چار ارکان پر اور اس محل کو انتہائی مضبوط بنایا آیات محکمات کے ذریعہ سے اور اس نے تشابهات کو پردوں کے خیموں میں بند فرمایا ہے راسخین فی العلم کے دلوں کو آزمانے کے لئے)) اس لئے کہ ہمارے مذہب کے مطابق انزال تشابهات (کی صورت میں) آیت "وما يعلم تأويله إلا الله" (آل عمران) پر وقف لازم ہے (اور) یہ راسخین فی العلم کی آزمائش کے لئے ہے، کہ وہ اپنے ذہن کی لگام کو ان میں غور و فکر سے روک دیں، اور اس چیز کی طرف پہنچنے سے روک دیں، جس کا وہ شوق رکھتے ہیں ان اسرار کے علم میں سے، جو اللہ نے تشابهات میں ودیعت رکھا ہے اور اللہ نے مخلوق میں سے کسی پر بھی ان اسرار کو ظاہر نہیں کیا۔

اس عبارت میں مصنفؒ نے اصول فقہ کو احکام کے محل کے لئے بمنزلہ ستون کے قرار دیا، کہ جیسے کسی محل کے لئے چار ستون ہوتے ہیں، اسی طرح احکام کے محل کے لئے اصول فقہ بھی چار ہیں، اور پھر اصل اول (کتاب اللہ) بعض اقسام مثلاً محکمات اور تشابهات کو ذکر کیا، اور تشابهات کو ان پردہ نشین عورتوں کے بمنزلہ قرار دیا، جن کی خوبیاں کسی پر ظاہر نہ ہوں۔

تشریح الشرح: قوله: بنی علی اربعہ الخ: اس قول کے تحت شارح چار بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلی بحث: قوله: بنی علی اربعہ ارکان سے۔ فرماتے ہیں، متن کا یہ جملہ علی إن جعل أصول الخ کے لئے بمنزلہ بدل کے ہے اور اس میں احکام کو تشبیہ دی ہے، محل کے ساتھ کہ جس طرح بندہ محل میں آ کر ہر طرح کے دشمن اور شر سے محفوظ ہو جاتا ہے، اسی طرح احکام دین کی طرف آنے والا، دشمنان دین

اور عذاب قبر سے محفوظ ہو جاتا ہے۔

دوسری بحث: فاضاف المشبه به..... سے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہاں قصر الاحکام میں جو اضافت ہے یہ إضافة المشبه به إلى المشبه کے قبیل سے ہے، جیسے لُجین الماء میں، کہ یہ اصل میں الماء كاللجین تھا، تو مشبہ بہ (لجین) کو مقدم کر کے مضاف بنایا گیا، اور مشبہ (الماء) کو مؤخر کر کے مضاف الیہ بنایا گیا تو اسی طرح یہاں پر مشبہ بہ (قصر) کو مقدم کر کے مضاف بنایا گیا اور مشبہ (الاحکام) کو مؤخر کر کے مضاف الیہ بنایا گیا۔

تیسری بحث: والأحكام تستند إلى أدلة.....۔ شارح فرماتے ہیں کہ ”ادلہ“ تو بہت ہیں، لیکن ان کا مرجع صرف چار ”ادلہ“ کی طرف ہے۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور مصنف نے ان چاروں کو شریعت کی ترتیب پر بیان کیا ہے۔ البتہ قیاس کی طرف ”وضع معالم العلم علی مسالك المعترین“ سے اشارہ کیا ہے۔ معتبرین کا معنی ہے ”القائسين المتأملين“ یعنی نصوص اور علل احکام میں غور و فکر کرنے والے اور یہ اللہ کے قول ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ سے لیا گیا ہے اور آپ ”اعتبرت الشی“ اس وقت کہیں گے، جب آپ کسی شی کو دیکھیں گے اور اس کی حالت کی رعایت رکھیں گے۔

اور معالم، جمع ہے مَعْلَم کی اور مَعْلَم، اس اثر اور علامت کو کہا جاتا ہے، جس کے ذریعے راستہ معلوم کیا جاتا ہے اور یہاں پر معلم سے مراد، علتِ حکم ہے، جس کے ذریعے مقیس میں ثبوتِ حکم پر استدلال کیا جاتا ہے۔

چوتھی بحث: فإن قلت: ليس ترتيب..... سے۔

اعتراض: آپ تو کہتے ہیں، مصنف نے شرع کی ترتیب پر ادلہ اربعہ کو ذکر کیا، حالانکہ ایسا نہیں، کیونکہ شارع کی ترتیب تقدیم سنت علی الاجماع مطلقاً نہیں، بلکہ جب سنت قطعی ہو تب وہ مقدم ہوتی ہے اجماع پر ورنہ نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم تو اصل سنت کی بات کرتے ہیں کہ سنت من حیث السنة یہ تو بہر حال اجماع پر مقدم ہے، اور جہاں پر سنت مؤخر ہوتی ہے، وہاں اصل کے اعتبار سے نہیں، بلکہ کسی عارض کی وجہ سے متاخر ہوتی ہے۔

ثم ذكر بعض أقسام الكتاب شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے بعض اقسام کو ذکر کیا اور وہ تشابہات اور محکّمات ہیں۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس طریقے سے محل میں بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں، جو بالکل ظاہر ہوں، اور بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں، جن کو رب القصر کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور بعض اس سے کم مخفی ہوتے ہیں، تو اسی طرح احکام میں بعض احکام ایسے ہیں، جو بالکل اظہر ہیں، جیسے محکّمات اور بعض ایسے ہیں، جو کم ظاہر ہیں، جیسے نص اور اسی طرح بعض احکام ایسے ہیں، جن کو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور یہ تشابہات ہیں اور بعض ایسے ہیں، جن میں خفاء کچھ کم ہے، جیسے مجمل، و سیجی، تفسیرھا (إن شاء اللہ تعالیٰ)

قوله: مقصورات أي: محبوسات الخ اس قول کے تحت شارح نے دو باتیں ذکر کی ہیں:

① پہلی بات فرماتے ہیں مقصورات بمعنی محبوسات کے ہے اور مطلب یہ کہ وہ معانی پر دوں اور خیموں میں بند ہیں اور یہ خیمے ان کا پورا احاطہ کئے ہوئے ہیں اور ان تک کوئی نہیں پہنچ سکتا اللہ تعالیٰ کے علاوہ۔

② دوسری بات وفائدة إنزالہ سے اعتراض ہے:

اعتراض: یہ کہ جب تشابہات کے معنی مراد کو حاصل کرنے سے مخلوق عاجز اور قاصر ہے تو اللہ رب العزت نے ان کو قرآن مجید میں ذکر کیوں کیا، اس کا فائدہ کیا ہے؟

جواب: اجمالاً جواب تو یہ ہے کہ راسخین فی العلم کی آزمائش کے لئے ان کو نازل کیا، جن کی انتہائی تمنا تھی کہ علم کے اسرار سے واقف ہوں۔

فكما أن الجہال سے تفصیلی جواب ہے کہ دیکھو! دنیا میں جب اللہ کی طرف سے کسی چیز کا امتحان، بندے سے لیا جاتا ہے تو وہ بندے کی خواہش و طبیعت کے خلاف چیز میں لیا جاتا ہے۔ اب جاہل لوگوں کا امتحان، ان کو طلب علم میں لگا کر لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ ان کی طبیعت و خواہش کے خلاف ہے۔ بالکل اسی طرح راسخین فی العلم کا بھی امتحان دنیا میں لیا جاتا ہے۔ اب راسخین فی العلم کی خواہش اور طبیعت میں یہ بات ہوتی ہے کہ ہم علم کی گہرائیوں تک پہنچ جائیں۔ لہذا اب تشابہات کو نازل کر کے اللہ نے ان (تشابہات) کو ان کی گہرائیوں تک جانے سے روک دیا اور یہی ان کی آزمائش اور امتحان ہے، اور اسی امتحان کے لئے تشابہات کو نازل کیا گیا۔

قوله: بکبح عنان ذہنہم الخ شارح کبح کی لفظی تحقیق کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ

ما خوذ ہے کبحت الدابة سے اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے، جب دابہ کو لگام سے کھینچا جاتا ہے تاکہ وہ رک جائے، آگے نہ بڑھے۔

قولہ: اودعها فیہا الخ شارح، مصنف کے اہل قول کے تحت مختصر اُردو باتیں بیان فرماتے ہیں:

- ۱- پہلی بات: فرماتے ہیں کہ اودعها میں ”ہا“ ضمیر کا مرجع الأسرار ہے اور فیہا میں ”ہا“ ضمیر کا مرجع متشابہات ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان اسرار کو متشابہات کے اندر ودیعت رکھا۔
- ۲- دوسری بات: وإنما عذاه الخ شارح، مصنف پراعتراض کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے اودع کو فی سے متعدی کیا ہے، جو کہ درست نہیں، اس لئے کہ فعل ایداع اپنے دونوں مفعولوں کی طرف حرف جر کے بغیر متعدی ہوتا ہے۔ پھر خود ہی جواب دیتے ہیں کہ یہ اودع وضع یا إدراج کے معنی کو متضمن ہے۔ لہذا یہ فی سے متعدی ہو سکتا ہے۔ تقدیر ہوگی، اودعها وأدرج فیہا۔
- والنصوص مَنْصَة عرائس أبكار أفكار المتفكرين - مَنْصَة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة.
- ترجمہ: ((اور (اللہ تعالیٰ نے) نصوص کو متفکرین کی تازہ فکروں کے واسطے عروس بنا کر مَنْصَة شہود پر لایا ہے)) ((اور) مَنْصَة عروس اس جگہ کو کہتے ہیں، جس پر دلہن کو بٹھایا جاتا ہے، جلوہ کے لئے۔

تشریح الشرح

- قولہ: مَنْصَة، بفتح الميم شارح کل چار باتیں آپ کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں:
- ① المكان الذي سے۔ کہ مَنْصَة اس جگہ کو کہتے ہیں، جہاں پر جلوہ کے لئے دلہن کو بٹھایا جاتا ہے اور یہ نصبت الشيء سے ماخوذ ہے بمعنی رفعته۔
 - ② والعروس نعت يستوي کہ عروس صفت ہے اور دولہا، دلہن دونوں اس میں برابر ہیں۔ لیکن چونکہ یہ صفت کا صیغہ ہے، لہذا جب تک وہ دونوں عراست میں ہیں اس وقت تک اس کا اطلاق دونوں پر ہوگا۔
 - ③ يجمع المونث فرماتے ہیں اگر آپ لفظ عروس کی تخصیص کرنا چاہتے ہیں تو پھر مونث کے لئے اس کی جمع عرائس آئے گی اور مذکر کے لئے عُرُس ہوگی (بضمیمین)۔
 - ④ وفي هذا الكلام نوع خرازة سے۔

اعترض: شارح، ماتن پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن نے کہا تھا والنصوص منصہ..... اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص کے معانی اور احکامات وغیرہ، متفکرین کی فکروں کا نتیجہ ہیں، حالانکہ بات ایسی نہیں، بلکہ یہ تو اللہ تعالیٰ کے احکام ہیں۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ والنصوص منصہ عرائس ابکار افکار المتفکرین؟

جواب: فکانه أراد..... سے خود دیا کہ ہاں! واقعی بات یہی ہے، کہ نصوص کے معانی و احکام وغیرہ اللہ کی طرف سے ہیں، لیکن مصنف کا مطلب یہ ہے کہ وہ معانی وغیرہ مشکل اور دقیق تھے، ہر کوئی ان کو حاصل نہیں کر سکتا تھا۔ لہذا مجتہدین نے ان کا اظہار کر دیا چونکہ بظاہر یہ ان کی فکروں کا نتیجہ ہیں، اس لئے کہا والنصوص منصہ عرائس ابکار افکار المتفکرین۔

وکشف القناع عن جمال مجملات کتابہ بسنة نبیہ المصطفیٰ، وفصل خطابه، أي: الخطاب الفاصل بین الحق والباطل۔ صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وأصحابہ۔

ترجمہ: ((اور (اللہ رب العزت) نے اپنی کتاب کے مجملات کا پردہ کھولا، اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور فصل خطاب کے ذریعہ)) (اور فصل خطاب کا معنی ہے) وہ خطاب، جو حق اور باطل کے درمیان امتیاز پیدا کرے۔

تشریح الشرح

قوله: وفصل خطابه..... شارح یہاں تین باتیں ذکر فرما رہے ہیں:

① أي: الخطاب الفاصل..... سے کہ فصل خطاب کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، پہلی صورت تو یہ کہ فصل، مصدر بمعنی اسم فاعل کے ہو تو معنی ہوگا: الخطاب الفاصل بین الحق والباطل۔ وہ خطاب جو حق و باطل کے درمیان فیصلہ کرنے والا ہے۔ دوسری صورت ہے کہ فصل، مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہو تو پھر معنی ہوگا: المفصول الذي لا يلتبس علی المخاطب۔ وہ واضح کلام کہ سامع پر اس میں کوئی التباس اور اشتباہ نہ رہے۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب ہم ”خطابه“ کی ضمیر کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کریں۔

② دوسری بات: یہاں ایک صورت یہ بھی ہے کہ ہم ”خطابه“ کی ضمیر کو اللہ کی طرف راجع کریں اور بہتر بھی یہی ہے، جیسے جعل، بنی اور کشف وغیرہ کی ضمیریں، اللہ کی طرف راجع ہیں، تاکہ انتشار ضائر لازم نہ

آئے۔ تو اس صورت میں معنی بھی تبدیل ہو جائے گا، لہذا فصل خطاب کا معنی ہوگا ”اپنے خطاب (قرآن کریم) کے ذریعے“ حق اور باطل کو جدا کر دیتا ہے، تو پھر یہی القرآن یفسر بعضہ بعضاً والی صورت بن جائے گی۔

۳) وهذا من عطف الخاص: فرماتے ہیں کہ اگر ہم ضمیر، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع کریں تو یہ ”ذکر الخاص بعد العام“ کے قبیل سے ہوگا اور اس سے مراد، سنت کی وہ قسم ہے، جو قولی ہے۔ کیونکہ سنت کی دو قسمیں ہیں: قولی، فعلی۔ والقول الخ سے سنت قولی کی جلالتِ شان کی طرف تین عنوانوں سے اشارہ فرمایا ہے:

① هو الموضوع لبيان الشرائع۔ کہ سنت قولی ہی شرائع کے بیان کے لئے وضع ہے۔

② المبنى عليه أكثر الأحكام کہ سنت قولی پر اکثر احکام کی بناء ہے۔

③ المتفق على حجيته بين الأنام، یہاں پر عبارت میں تقدیم و تاخیر ہے، اصل عبارت یوں بنتی ہے ”حجیتہ متفق علیہ بین الانام“ کہ سنت قولی کی حجیت پر سب متفق ہیں، بخلاف سنت فعلی کے، کہ اس کی حجیت میں اختلاف ہے۔

ارکان اربعہ کا بیان

ما رفع أعلام الدين بإجماع المجتهدين، ووضع معالم العلم على مسالك المعبرين. أراد بمعالم العلم: العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس، وأراد بالمعبرين -بكسر الباء- القائسين، و مسالكهم هي مواقع سلوكهم بأقدام الفكر، من موارد النصوص إلى الأحكام الثابتة في الفروع، فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه إلى معانيه اللغوية الظاهرة، ثم منها إلى معانيها الشرعية الباطنة، فيجدون فيها علامات وإشارات وضعها الشارع، ليهدوا بها إلى مقاصدهم، ولما قال: بني على أربعة أركان قصر الأحكام، ذكر الأركان الأربعة وهي: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس على الوجه الذي بني الشارع قصر الأحكام عليها.

ترجمہ: ((جب تک مجتہدین کے اجماع سے دین کے جھنڈے بلند ہیں، اور قیاس کرنے والوں کے راستے میں علم کی نشانیاں رکھیں)) معالم العلم سے مراد وہ علمیں ہیں، جن کے ذریعہ سے قیاس کرنے والا

مقیس میں حکم کو جان لیتا ہے اور معتبرین (بکسر الباء) سے مراد قائلین ہیں اور ان کے چلنے سے (مراد یہ ہے کہ) وہ فکر کے قدموں سے چلتے ہیں، مواردِ نصوص سے احکام ثابتہ فی الفروع تک۔

(تفصیل اس کی یہ ہے کہ) مجتہدین کے چلنے کی ابتداء، الفاظِ نصوص ہیں (ان سے) یہ ان معانی لغویہ تک پہنچتے ہیں، جو کہ ظاہر ہیں۔ پھر ان سے معانی شرعیہ باطنہ تک پہنچتے ہیں (اور) وہاں یہ ایسی علامات اور نشانیاں پاتے ہیں، جن کو شارع نے رکھا ہوا ہے تاکہ یہ ان کے ذریعہ اپنے مقاصد تک پہنچیں اور جب مصنفؒ نے ”بنی علی أربعة ارکان قصر الاحکام“ کہا تو ارکانِ اربعہ کو بیان کر دیا اور وہ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اس ترتیب پر جس پر شارع نے قصر الاحکام کی بنا رکھی۔

مارفع أعلام الدین باجماع.....

فرماتے ہیں مجتہدین نے اجماع سے دین کے جھنڈوں کو بلند فرمایا اور قیاس کرنے والوں کے راستے میں علم کی نشانیاں رکھیں، اب ایک لفظ ”معالم“ آیا ہے مصنفؒ فرماتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ علل، جن کے ذریعے سے قائل، مقیس میں حکم کو جان لیتا ہے۔ اور دوسرا لفظ آیا ہے ”معتبرین“ تو اس سے مراد، قائلین ہیں۔ اور مسالک جمع ہے مسلک کی، راستہ کو کہتے ہیں۔ اور قائلین کے چلنے سے مراد یہ ہے کہ ”وہ فکر کے قدموں سے چلتے ہیں“ مواردِ نصوص سے احکام ثابتہ فی الفروع تک۔ یہ تھا اجمال، اب تفصیل یہ ہے کہ مجتہدین کے چلنے کی ابتداء، وہ الفاظِ نصوص ہیں ان سے یہ معانی لغویہ تک پہنچتے ہیں، پھر ان سے معانی شرعیہ باطنہ تک پہنچتے ہیں اور وہاں یہ ایسی علامات اور نشانیاں پاتے ہیں، جن کو شارع نے رکھا ہوا ہے تاکہ یہ ان کے ذریعے اپنے مقاصد تک پہنچیں۔ ولما قال بنی علی أربعة..... فرماتے ہیں مصنفؒ نے یہاں باتوں باتوں میں ارکانِ قصر کو بیان کر دیا ہے اور وہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اس ترتیب پر جس پر شارع نے قصر احکام کی بنا رکھی۔

تشریح الشرح

قوله: مارفع أي: مادام..... شارحؒ فرماتے ہیں یہاں ”ما“ مادام کے معنی میں ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک دین کے جھنڈے بلند رہیں، کیونکہ مجتہدین اللہ تعالیٰ کے کلمہ کی سر بلندی اور مراسمِ دین کے احیاء کے لئے اپنی تمام تر کوششوں کو صرف کرتے ہیں، تو جس بات پر اجماع ہو وہ مرتفع ہے، جو سرنگوں نہیں

ہوتی اور وہ اونچی ہے، نیچے نہیں ہوتی۔

تنقیح کی وجہ تصنیف

وبعدا فإن العبد المتوسل إلى الله تعالى بأقوى الذريعة "عبيد الله بن مسعود ابن تاج الشريعة" سعد جده وجد سعدہ، يقول: لما رأيت فحول العلماء مكبيين في كل عهد وزمان، على مُباحثة أصول الفقه، أي: مقبلين عليها من "أكتب على وجهه": سقط عليه، فإن من أقبل على الشيء غاية الإقبال فكأنه أكتب عليه، للشيخ، الإمام، مقتدى الأئمة العظام، فخر الإسلام علي البزدوي - بواه الله تعالى دار السلام!

وہو کتاب جلیل الشان، باہر البرہان، مرکوز کنوز معانیہ فی صحور عباراتہ، و مرموز راض نکتہ فی دقائق اشاراتہ، و وجدت بعضهم طاعنین علی ظواہر ألفاظہ لقصور نظرہم عن اقع الحاظہ، أي: لا یدر کون بامعان النظر ما یدر کہ ہو بلحاظ عینہ، من غیر أن ینظر إلیہ قصداً۔ ترجمہ: ((اور حمد و صلوة)) کے بعد، پس کہتا ہے وہ بندہ جو وسیلہ پکڑنے والا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف، قوی ترین ذریعہ سے (جس کا نام) عبيد اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ (ہے) اس کے دادا سعادت مند ہو جائے اور اس کی بزرگی عظمت والی ہو، کہ جب میں نے بڑے بڑے (کامل) علماء کو دیکھا، جو ہر زمانے اور عہد میں اصول فقہ کے مباحث پر اوندھے پڑے ہوئے ہیں))

(مکبین کا معنی بیان فرماتے ہوئے کہتے ہیں) یعنی اس کی طرف بہت انہماک سے متوجہ تھے اور یہ (مکبین) اکتب علی وجہ سے ماخوذ ہے، اوندھا پڑنا اور پر گرنا کے (معنی میں ہے) اس وجہ سے کہ جو کسی چیز کی طرف مکمل طور پر متوجہ ہو تو گویا وہ اس پر اوندھا پڑا ہوا ہے۔

(یہ کتاب اصول فقہ) اس امام کی ہے، جو ائمہ عظام کا پیشوا ہے۔ (نام نامی) فخر الاسلام علی البزدوی (ہے) اللہ تعالیٰ جنت ان کا ٹھکانا بنادے (آمین) اور وہ کتاب بڑی عظیم الشان اور غالب الحجۃ ہے، اس کے معانی کے خزانے اس کی عبارت کی چٹانوں میں دفن تھے اور اس کے خفیہ نکتوں کی طرف باریک اشارے تھے (اور میں نے بعض ایسے لوگوں کو پایا جو کوتاہ علم ہونے کی وجہ سے اس کے ظاہر الفاظ پر طعن کرتے تھے) یعنی وہ علماء گہری نظر سے بھی اس چیز کا ادراک نہیں کر سکتے تھے، جو فخر الاسلام آنکھوں کے کناروں سے پالیتے تھے، اس کی طرف مقصد و ارادے سے دیکھے بغیر، (اس جملہ کا مختصر ترجمہ یوں بھی

کر سکتے ہیں ”ان کی امعانِ نظر فخر الاسلام کی کن اکھیوں کی نظر کے برابر نہیں۔“

وبعدا فلان العبد المتوسل یہاں سے مصنف اس بات کو واضح فرما رہے ہیں کہ ہم نے اس فن میں کتاب کیوں لکھی؟ (وجہ تصنیف توضح) فرماتے ہیں کہ جب میں نے دیکھا کہ بڑے بڑے علماء، ”اصول فقہ“ کی بحث و مباحثہ پر ہر عہد اور زمانے میں اوندھے پڑنے ہوئے ہیں (اکب کا معنی بیان فرمایا کہ کسی چیز کی طرف مکمل طور پر متوجہ ہونا، گویا اس پر اوندھا پڑا ہوا ہے) بہر حال یہ کتاب ”اصول فقہ“ فخر الاسلام بزدوی کی ہے اور کتاب بڑی عظیم الشان اور غالب الحجة ہے اس کے معانی کے خزانے عبارت کی چٹانوں میں دفن تھے اور اس کے خفیہ نکتوں کی طرف باریک اشارے تھے جن کا سمجھنا لوگوں پر مشکل تھا، یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو پایا کہ وہ طعن کرتے تھے، ان کے الفاظ پر اپنی نظروں کے قاصر ہونے کی بناء پر، حالانکہ فخر الاسلام کی کن اکھیوں کی نظر کے برابر بھی نہیں، ان کی امعانِ نظر۔

تشریح الشرح

قولہ: جلیل الشان شارح تقریباً الفاظ کے معانی ہی بیان فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: جلیل الشان بمعنی عظیم الشان، یعنی بڑی شان والا۔ باہر البرہان بمعنی غالب الحجۃ یعنی حجت و دلیل کے اعتبار سے سب پر فائق۔ سر کوز بمعنی مدفون اور یہ ماخوذ ہے رکزت الرمح سے بمعنی گاڑنا۔ اور کنوز بمعنی مالی مدفون۔ صخور جمع صخر، بڑا پتھر، چٹان۔

شارح فرماتے ہیں مصنف نے تشبیہ دی ہے صخور کے ساتھ ان کی مشکل عبارتوں کو، بایں معنی کہ ان عبارتوں کے معانی تک پہنچنا بڑا مشکل کام ہے، باوجودیکہ وہ معانی بمنزلہ جواہر نفیسہ کے ہیں اور مسز کا معنی ہونٹوں سے اشارہ کرنا یا پلکوں سے اشارہ کرنا۔ یہ اصل میں ”مرموز الی غوامض“ تھا تو حرف جر کو حذف کر دیا اور فعل کا ایصال کر دیا تو غوامض مسند الیہ بن گیا، اور نکتہ بمعنی سوراخ کرنا، زمین کریدنا بانس سے۔ اور نظر بمعنی تأمل الشیء بالعین غور و فکر سے، امعانِ نظر سے دیکھنا اور لحظ کا معنی کسی چیز کی طرف گوشہ چشم سے دیکھنا اور لحاظ (بفتح اللام) بمعنی گوشہ چشم۔

أردت تنقیحہ و تنظیمہ، و حاولت، أي: طلبت تبیین مراده، و تفہیمہ، و علی قواعد المعقول تأسیستہ و تقسیمتہ، مورد آفہ زبدۃ مباحث المحصول، و أصول الإمام الملقق جمالی العرب، ابن

الحاجب، مع تحقیقات بدیعہ، و تدقیقات غامضہ منیعہ تخلو الكتب عنها.

ترجمہ: (میں نے اس کی تنقیح اور اس کے (منتشر مباحث کو) منظم بنانے کا ارادہ کیا۔ اور اس کے بیان و تفہیم کا، اور قواعد منطق پر اس کی بناء و تقسیم کا ارادہ کیا۔ نیز اس کے ساتھ میں نے اس میں کچھ حصہ ”المحصل“ کے مباحث کا اور امام محقق و مدقق جمال العرب ابن حاجب کے ”اصول“ کا بھی ذکر کیا، ایسی انوکھی تحقیقات اور گراں قدر، نایاب تدقیقات کے ساتھ، جن سے دوسری کتب عموماً خالی ہوتی ہیں)۔

أردت تنقيحه و تنظيمه مصنف فرماتے ہیں کہ اپنے امام جلیل، جناب فخر الاسلام بزدوی صاحب کی کتاب کی بات ہو رہی تھی، کتاب تو بڑی فائدہ مند تھی، لیکن بڑی مشکل تھی لہذا ضرورت پڑی کہ اس کی تنقیح کی جائے، تنظیم کی جائے اور اس کی تبیین کی جائے اور قواعد معقول پر اس کی بنیاد ہو اور اس کی تقسیم ہو۔ بہر حال ان چار، پانچ کاموں کے لئے میں نے اپنی خدمات پیش کیں اور اور اس کے علاوہ یہ کیا کہ امام رازی کی کتاب ”المحصل“ کی کچھ بحثوں کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ جمال العرب ابن الحاجب کی کتاب ”الأصول“ کی بھی کچھ ابحاث ذکر کیں اور مستزاد یہ کہ ہم نے کچھ تحقیقات بدیعہ اور تدقیقات غامضہ مدیہ کا بھی اضافہ کیا، جن سے باقی کتابیں خالی تھیں۔ تو ہمارا یہ کام سونے پر سہاگہ ہے۔

تشریح الشرح

والتنقيح: التهذيب شارح اس کے تحت صرف دو باتیں آپ کی خدمت میں پیش فرما رہے ہیں:

① پہلی بات: الفاظ کی تشریح، تنقیح کہتے ہیں تہذیب کو اور یہ ماخوذ ہے نقحت الجذع و شذبتہ سے۔ یہ اس وقت کہتے ہیں، جب آپ درخت کی متفرق ٹہنیاں کاٹ دیں اور اس کے مغز کو نہ کاٹیں۔ اور تنظیم کہتے ہیں، مناسب ترتیب سے موتیوں کو دھاگے میں پرونے اور جمع کرنے کو۔

② دوسری بات: ”والكلام لا يخلو عن تعريض ما“ سے۔ شارح فرماتے ہیں در پردہ یہ ایک طرح سے بزدوی صاحب کی کتاب پر تنقید ہے، کہ بھائی! اس کتاب میں کچھ زوائد تھے۔ تو ضرورت تھی کہ ان کی تنقیح کی جائے، اسی طرح وہ کتاب کوئی مرتب نہ تھی، اس میں ترتیب نہ تھی لہذا ترتیب و تنظیم کی ضرورت تھی، اور اس کی مراد واضح نہ تھی، اس کی تبیین کی ضرورت تھی، اسی طرح اس کتاب کی بنیاد اور تاسیس، قواعد معقول پر نہ تھی، جیسا کہ بزرگوں کا طریقہ ہے اور اسی طرح تقسیمات کے سلسلے میں بھی عدم تداعیل اقسام کا خیال نہیں کیا گیا تھا۔ لہذا ان کاموں کے لئے ہم نے اپنی خدمات پیش کر دیں۔

قولہ: ”مورداً فیہ الخ۔“ شارح فرماتے ہیں کہ فیہ کی ضمیر اور اسی طرح اس کے بعد آنے والی ضمیریں، ساری اس کتاب کی طرف لوٹ رہی ہیں۔

سالكاً فیہ مسلك الضبط والإيجاز، متشبهاً بأهداب السحر، متمسكاً بعروة الإعجاز، اختار فی الإعجاز العروة، وفي السحر الأهداب؛ لأن الإعجاز أقوى وأوثق من السحر. واختار فی العروة لفظ الواحد، وفي الأهداب لفظ الجمع؛ لأن الإعجاز في الكلام أن يؤدي المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ماعده من الطرق، ولا يكون هذا إلا واحداً وأما السحر في الكلام فهو دون الإعجاز وطرقه فوق الواحد، فأورد فیہ لفظ الجمع.

ترجمہ: ((اس میں چلوں گا ضبط و اختصار کے راستے پر، سحر کی جھالروں کو پکڑتے ہوئے اور اعجاز کی ڈنڈی کو تھامتے ہوئے)) مصنف نے اعجاز میں عروہ کے لفظ کو اختیار کیا اور سحر میں لفظ اهداب کو۔ اس لئے کہ اعجاز، سحر سے زیادہ قوی اور قابل اعتماد ہے۔ اور عروہ میں لفظ واحد (یعنی مفرد) کو اختیار کیا اور اهداب میں لفظ جمع کو، اس لئے کہ اعجاز فی الکلام یہ ہے کہ معنی کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے، جو اپنے ماسویٰ تمام طریقوں سے زیادہ بلیغ ہو اور یہ صرف ایک ہی طریقہ ہوتا ہے، اور رہا سحر فی الکلام، تو وہ اعجاز سے کم تر ہے اور اس کے طرق زیادہ ہوتے ہیں، اسی وجہ سے اس میں جمع کا لفظ ذکر کر دیا۔

سالكاً فیہ مسلك الضبط..... مصنف صرف دو باتیں آپ کے گوش گزار کرنا چاہتے ہیں:

۱ پہلی بات: ”اعجاز“ کے ساتھ، ”عروہ“ کا لفظ اور ”سحر“ کے ساتھ، ”أهداب“ کا لفظ کیوں لائے؟ تو فرماتے ہیں دیکھو! اهداب کا معنی: جھالروں اور عروہ کا معنی: ڈنڈی۔ اب اس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے کہ اعجاز قوی ہوتا ہے اور سحر ضعیف، اس لئے یہ الفاظ اختیار کئے گئے۔

۲ دوسری بات: ”عروہ“ کا لفظ مفرد لائے اور ”أهداب“ جمع، اس کی کیا وجہ ہے؟ دراصل اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ”سحر“ کے طرق بہت سارے ہیں، اس لئے کہ ہر وہ شیء جس کا ماخذ لطیف ہو، تو وہ سحر ہے۔ اور ”اعجاز“ کا طریقہ ایک ہی ہے کہ اعجاز کہتے ہیں: اس طور پر کلام لانے کو، جو باقی تمام طریقوں سے ابلغ ہو اور اس تک کسی کی رسائی نہ ہو۔ ولا يكون هذا إلا واحداً.

تشریح الشرح

شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو یہ کہا ہے، کہ اعجاز اس کو کہتے ہیں کہ کلام اس مقام تک پہنچ جائے، جہاں تک کسی کی رسائی نہ ہو، تو یہ اعجاز کی تفسیر نہیں بلکہ یہ اعجاز قرآن کے چار اقوال میں سے ایک کی تعین ہے۔ فرماتے ہیں اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ قرآن معجز ہے، لیکن کس طور پر معجز ہے اور جہت اعجاز کیا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ چنانچہ اس میں چار اقوال ہیں:

۱- بلاغت کی وجہ سے معجز ہے۔ ۲- غیب کی خبریں دینے کے اعتبار سے معجز ہے۔ ۳- عجیب و غریب انداز ہونے کی وجہ سے معجز ہے کہ اس کی طرح کسی اور کلام کا اسلوب نہیں ہو سکتا۔ ۴- کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کی عقلوں کو اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے سے پھیر دیا ہے۔ اس کے بعد دو باتیں شارح نے وہی ذکر کی ہیں، جو مصنف نے ذکر کی ہیں، اور مزید فرماتے ہیں:

وہنا بحثان یہاں سے شارح مصنف کے کلام سابق پر دو اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔

پہلا اعتراض: الأول: أن کون طریق سے۔ کہ آپ کہتے ہیں کہ اعجاز قرآن یہ ہے کہ ”أن یؤدی المعنی بطریق هو أبلغ من جمیع ماعداه من الطرق“ کہ معنی کو ایسے طریقے سے ادا کیا جائے کہ وہ طریقہ تمام طرق سے ابلغ ہو، اب یہاں ”طرق“ سے صرف طرق موجودہ مراد ہیں یا طرق موجودہ اور مقدرہ دونوں مراد ہیں، اگر آپ کہتے ہیں کہ ”طرق“ سے صرف طرق موجودہ مراد ہیں تو ہم کہیں گے کہ اثبات اعجاز کے لئے یہ قید کافی نہیں ہے، اس لئے کہ اعجاز کے اثبات کے لئے ضروری ہے کہ اس کا معارضہ ناممکن ہو، طرق موجودہ اور مقدرہ سے اور اس کے مثل پیش کرنے سے معجز ظاہر ہو۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ ”طرق“ سے طرق موجودہ اور طرق مقدرہ دونوں مراد ہیں۔ یہاں تک کہ اس کا مثل پیش کرنا ناممکن ہو، تو ہم کہیں گے کہ اعجاز میں یہ شرط نہیں، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ مقدر طریقے سے دوسرا قرآن نازل فرمائے جو کہ پہلے قرآن کا معارض ہو؟

جواب: ہم شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں، لہذا ہم نے جو تفسیر کی ہے وہ درست ہے، کیونکہ عدم اتیان بمثلہ، بالنسبۃ الی غیر اللہ ہے، کہ اللہ کے علاوہ کوئی اور اس کا معارضہ نہ کر سکتا ہو۔ (فلا اعتراض)

دوسرا اعتراض: والثانی: أن الطرف الأعلى دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے فرمایا

تھا کہ ”اعجاز“ کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، یہ ہمیں تسلیم نہیں، کیونکہ یہاں تعدد موجود ہے کہ اعجاز کی ایک طرف اعلیٰ ہے اور ایک مایقرب من الاعلیٰ؟

جواب: اس قول سے ہماری مراد یہ ہے کہ اعجاز کے جو طرق ہیں، وہ منضبط ہیں، بایں معنی کہ طرف اعلیٰ ہو یا اقرب من الاعلیٰ ہو، کوئی غیر اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ بمقابلہ سحر کے کہ سحر کے طرق میں انضباط نہیں ہے، اس لئے کہ کل ما دق ولطف ماخذہ فہو سحر، فلیس فی طرقہ انضباط۔

دیباچہ کا اختتام

وسمیتہ بتنقیح الأصول، واللہ تعالیٰ مستول أن یمنع بہ مؤلفہ، وکاتبہ، وقارئہ، وطالبہ، ویجعلہ خالصاً لوجہہ الکریم؛ أنه هو البر الرحیم۔

ترجمہ: ((اور میں نے اس کا نام ”تنقیح الاصول“ رکھا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی سے دعا ہے کہ وہ اس کتاب کے ذریعہ نفع دے، اس کے مؤلف کو اور اس کے کاتب کو اور اسکے پڑھنے والے کو اور سیکھنے والے کو (اور مترجم و مرتب کو) اور اس کو خالص اپنی رضا کے لئے قبول فرمائے۔ بے شک وہ بڑے محسن اور مہربان ہے۔

اصول فقہ کا تذکرہ

أصول الفقہ، أي: هذا أصول الفقہ، أو أصول الفقہ ماہی؟ فنعرفہا أولاً باعتبار-الإضافة، وثانیاً باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص۔

ترجمہ: ((اصول الفقہ)) یعنی اصول فقہ یہ ہیں یا اصول فقہ کیا ہیں؟ پس ہم اولاً اس کی تعریف کریں گے باعتبار اضافت کے اور ثانیاً اس اعتبار سے تعریف کریں گے کہ وہ ایک مخصوص علم کا نام ہے (یعنی اولاً تعریف اضافی ہوگی اور ثانیاً تعریف لقی ہوگی)۔

أصول الفقہ، أي: هذا

مصنف فرماتے ہیں یہ یا تو خبر ہے، هذا مبتدا محذوف کی۔ یا یہ مبتدا ہے اور خبر محذوف ہے یعنی ماہی۔

تشریح الشرح

فولہ: أصول الفقہ: الكتاب اس عبارت کے تحت شارح چار باتیں ذکر کریں گے:

① الكتاب مرتب علی مقدمة سے، چند تمہیدی باتیں ہیں، کہ اس کتاب میں ایک مقدمہ

اور دو مقاصد ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ جو کچھ ذکر کیا جائے گا وہ از قبیل مقاصد ہو گا یا نہیں، اگر نہیں تو یہ مقدمہ ہے اور اگر از قبیل مقاصد ہے، تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو بحثِ ادلہ سے ہوگی، یا احکام سے، اگر بحثِ ادلہ سے ہو تو یہ مقصدِ اول ہے، اور اگر بحثِ احکام سے ہو تو یہ مقصدِ ثانی ہے۔ پھر مقصدِ اول میں آپ کو ارکانِ اربعہ، کتاب، سنت، اجماع، اور قیاس ملیں گے، اور قیاس کے ذیل میں دو باب اجتہاد و ترجیح کے بھی ہیں۔ اور مقصدِ ثانی میں حکم، محکوم بہ، محکوم علیہ کا بیان ہو گا اور مقدمہ میں تعریف اور موضوع کا بیان ہے۔ تعریف کا ذکر اس وجہ سے ضروری ہے کہ طالب سے مقصود فوت نہ ہو، اور وہ اشتغال بالغیر سے محفوظ ہو جائے۔ اور موضوع کو اس لئے ذکر کیا، تاکہ دوسرے علوم سے تمیز ہو جائے۔

۲) وأصول الفقہ، لقب..... شارح فرماتے ہیں اصول فقہ اس فن کا لقب ہے۔ اب جب ہم تعریف کریں گے تو تعریف کا ایک طریقہ یہ ہو گا کہ ہم مضاف کی الگ اور مضاف الیہ کی الگ تعریف کریں تو یہ تعریف اضافی ہوئی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم الگ الگ تعریف نہ کریں بلکہ اصول فقہ کو اس فن کا لقب قرار دے کر مضاف اور مضاف الیہ کی ایک ساتھ تعریف کریں، تو یہ تعریف لقمی ہوئی۔

اب ان دونوں تعریفوں میں بعض حضرات ایسا کرتے ہیں کہ تعریف لقمی کو پہلے اور اضافی کو بعد میں ذکر کرتے ہیں اور ایسا دو وجہ سے کرتے ہیں۔

① ایک وجہ تو یہ ہے کہ اصول فقہ، جب اس فن کا لقب بنا تو یہ بمنزلہ علم ہوا اور اعلام میں معنی علمی مقصود بالذات ہوتا ہے اور اور جوشی مقصود بالذات ہو تو اس کو تقدم حاصل ہوتا ہے، لہذا تعریف لقمی کو تقدم حاصل ہے۔

② دوسری وجہ یہ ہے کہ تعریف اضافی مرکب ہے اور تعریف لقمی بسیط ہے اور بسیط، مرکب پر مقدم ہوتا ہے۔ لہذا تعریف لقمی پہلے ذکر کرتے ہیں۔

جب کہ مصنف نے اس کا عکس کر دیا، تعریف اضافی کو پہلے رکھا اور لقمی کو بعد میں، اور ان کے پاس بھی دو دلیلیں ہیں:

۱۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ تعریف لقمی منقول ہے تعریف اضافی سے، اب طریقہ یہ ہے کہ منقول عنہ مقدم ہوتا ہے منقول سے، اس لئے تعریف اضافی کو مقدم رکھنا چاہئے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ کی تعریف میں ”فقہ“ کا لفظ ماخوذ ہے، اب اگر تعریف لقمی

مقدم کریں تو اس میں بھی فقہ کی تعریف کرنی پڑے گی، اور پھر اضافی میں دوبارہ فقہ کی تعریف کرنی پڑے گی۔ تو یہاں دو مرتبہ فقہ کی تعریف ہوگی، اور جب ہم اضافی کو مقدم کریں گے تو پھر فقہ کی تعریف ایک ہی دفعہ ہوگی، یعنی تعریف اضافی میں ”فقہ“ کی تعریف کریں گے اور پھر تعریف لقی میں اس کی طرف اشارہ کر لیں گے دوبارہ تعریف کرنے کی ضرورت نہیں پڑے گی۔

۳ ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى سے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اصول فقہ کا لفظ ایک اعتبار سے مفرد ہے، یعنی تعریف لقی کے اعتبار سے۔ اور ایک اعتبار سے مرکب ہے، یعنی اضافی کے اعتبار سے، اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں، اس طرح ہوتا رہتا ہے۔ مثلاً لفظ عبد اللہ، باعتبار اضافت کے مرکب اور باعتبار علیت کے مفرد ہے۔ اب جب مصنفؒ اس کی تعریف اضافی کریں گے تو ضمیر، مؤنث کی لوائیں گے، مرکب ہونے کے اعتبار سے، اور جب تعریف لقی کریں گے تو اس وقت ضمیر، مذکر کی لوائیں گے، مفرد ہونے کے اعتبار سے۔

۴ واللقب علم يشعر بمدح سے۔ کہ لقب کسی کی مدح یا ذم پر دال ہوتا ہے۔ تو جب ہم اصول فقہ کو اس فن کا لقب بنائے تو کیا یہ لقب مادح ہوگا یا ذم؟ تو فرماتے ہیں کہ یہ لقب مادح ہوگا، کیونکہ یہ بنیاد ہے فقہ کی اور فقہ پر نظام معاش اور نجات معاد ہے، لہذا ایہ سبب مدح ہی ہوا۔

اصول فقہ کی تعریف اضافی

أما تعريفها باعتبار الإضافة فيحتاج إلى تعريف المضاف والمضاف إليه، فقال: الأصل ما يمتني عليه غيره، فالابتناء شامل للابتناء الحسي، وهو ظاهر، والابتناء العقلي، وهو ترتب الحكم على دليله. ترجمہ: اور رہی اس کی تعریف باعتبار اضافت کے، تو وہ مضاف اور مضاف الیہ، دونوں کی تعریفوں کی طرف محتاج ہے۔ پس مصنفؒ نے کہا کہ (اصل اس کو کہتے ہیں، جس پر غیر کی بناء ہو) پس ابتناء، ابتنائے حسی کو بھی شامل ہے اور اس کی تعریف ظاہر ہے اور ابتنائے عقلی کو بھی شامل ہے اور وہ دلیل پر حکم کے مرتب ہونے کا نام ہے۔

اصل، ابتناء حسی، ابتناء عقلی وغیرہ کی وضاحت

أما تعريفها باعتبار الإضافة مصنفؒ فرماتے ہیں کہ تعریف اضافی، مضاف اور مضاف

الیہ کی تعریف کی محتاج ہے، لہذا پہلے مضاف کی تعریف ہوگی، تو فرمایا: ”الأصل ما يبتنى عليه غيره“ اصل وہ ہے، جس پر غیر کی بناء ہو۔ پھر بناء کی دو قسمیں ہیں۔ ابتناء حسی اور عقلی۔ حسی جیسے: السقف موقوف علی الجدران اور عقلی جیسے: ”ترتيب الحكم على دليله“۔

تشریح الشرح

قولہ: أما تعريفها باعتبار شارح اس قول کے تحت کل چار بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

پہلی بحث: أما تعريفها باعتبار الإضافة فرماتے ہیں کہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کے ساتھ ساتھ نسبت (یعنی اضافت) کی تعریف بھی ہونی چاہئے، اس وجہ سے کہ نسبت مضاف اور مضاف الیہ کے لئے جزء صوری کی طرح ہے۔ لیکن شہرت کی بناء پر اس کی تعریف کو چھوڑ دیا گیا ہے، کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ مشتق حقیقی اور مشتق حکمی کی اضافت کا معنی، مضاف کا مضاف الیہ کے ساتھ مختص ہونا ہے، مفہوم مضاف کے اعتبار سے، مثلاً ”دلیل المسألة“ وہ ہے جس کے ساتھ یہ دلیل خاص ہے۔ بایں معنی کہ یہ اس مسئلہ پر دلیل ہے۔

دوسری بحث: فالأصول جمع أصل سے۔ اصول جمع ہے اصل کی اور اصل کہتے ہیں ما یبتنی علیہ غیرہ من حیث إنه یبتنی علیہ، کہ ”من حیث“ کی قید لگانا ضروری ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعے سے ادلہ فقہ، اصول فقہ سے نکل جائیں گے، اس حیثیت سے کہ وہ مبنی ہوں، علم التوحید پر۔ کیونکہ اس اعتبار سے یہ فرع ہیں اصول نہیں۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ حیثیت کی قید کو شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

تیسری بحث: ثم نقل الأصل فی العرف سے۔ کہ اصل کا معنی تو ”ما یبتنی علیہ غیرہ“ ہے۔ لیکن پھر اس کو منتقل کر دیا گیا ہے، ایک دوسرے معنی کی طرف۔ اب وہ معنی کیا ہے؟ تو کسی نے کہا ”دلیل“ ہے۔ اور کسی نے کہا ”راجح“ ہے۔ کسی نے کہا ”قاعدہ کلیہ“ ہے۔ لیکن اکثر حضرات کا کہنا یہ ہے کہ معنی آخر ”دلیل“ ہے۔

لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ نقل، خلاف اصل ہے کہ ”نقل“ کی طرف عدول کی ضرورت نہیں، کیونکہ ابتناء، جس طرح ابتناء حسی کو شامل ہے، اسی طرح ابتناء عقلی کو بھی شامل ہے، لہذا معنی لغوی ہی پر اس کو محمول

کریں گے۔ اور اصل اپنے معنی اصلی پر ہی رہے گی، لیکن جب اس کی اضافت فقہ کی طرف ہوگی تو یہ اضافت خود بخود ثابت کر دے گی کہ اصل بمعنی دلیل ہے۔ لہذا کسی دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت نہیں۔

وبہذا یندفع ما یقال

اب معترض نے کہا کہ دونوں باتوں میں فرق کیا ہے؟ ہم بھی اصل سے دلیل والا معنی مراد لیتے ہیں اور آپ بھی؟ (جواب) جواب کا حاصل یہ ہے کہ اصل کا معنی حقیقی ”ما یبتنی علیہ غیرہ“ ہے، اور ”اصل“ کو دلیل کے معنی میں لینا عرفی معنی ہے، اور یہ مجاز ہے اور جب تک لفظ، معنی حقیقی پر حمل ہو سکتا ہے تو معنی مجازی پر حمل نہیں کرنا چاہیے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ مقصود تو ایک ہی ہے لیکن مقصود تک پہنچنے کا جو راستہ ہے وہ الگ الگ ہے آپ پہاڑی راستہ قطع کر کے آئے ہو کہ ”نقل“ کو درمیان میں لایا۔ اور ہم اصل راستے سے آئے ہیں، جس میں ”نقل“ کا کوئی تحلیل نہیں ہوا اور ظاہر ہے اصل معنی کو مراد لینا زیادہ درست ہوتا ہے۔

چوتھی بحث: فإن قلت: ابتناء الشيء سے۔ دو سوال و جواب ہیں:

پہلا اعتراض: کہ آپ نے ابتناء کی دو قسمیں بنا دی، حسی اور عقلی، حالانکہ ابتناء تو صرف عقلی ہی ہے، اس لئے کہ ”ابتناء الشيء علی الشيء“ دو چیزوں کے درمیان ایک نسبت اور اضافت کا نام ہے، اور وہ عقلی ہے حسی نہیں؟

جواب: شارح نے دو جواب دیئے:

① یہ کہ ابتناء حسی سے ہماری مراد یہ ہے کہ مضائقہ محسوس ہوں، جیسے ”ابتناء السقف علی الجدران“۔ یہاں ”سقف“ بھی حسی ہے۔ اور ”جدران“ بھی حسی ہے۔ اسی طرح ”ابتناء المشتق علی المشتق منه، کما لفعل علی المصدر وغیرہ“۔ یہاں فعل اور مصدر محسوس بالسمع ہیں۔

② أو أراد سے۔ دوسرا جواب دے رہے ہیں کہ ابتناء حسی سے مراد وہ ہے، جس کو عرف میں ابتناء حسی کہتے ہیں، جیسے ”ابتناء السقف علی الجدران“۔

دوسرا اعتراض: وحينئذ یخرج مثل سے یہ اس جواب ثانی پر اعتراض ہے کہ آپ نے جو ابتناء حسی اور عقلی کی تعریفیں ذکر کی ہیں، ان میں ایک نقصان ہوا اور وہ یہ کہ ”ابتناء الفعل علی

المصدر “ان دونوں قسموں سے خارج ہو گیا ہے۔ کیونکہ ”ابتناء الفعل علی المصدر“ تو ”ابتناء حسی“ میں داخل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ابتناء از قسم محسوسات نہیں ہے، اور اسی طرح یہ ”ابتناء عقلی“ میں بھی داخل نہیں ہے، اس لئے کہ ابتناء عقلی تو ”ترتب الحکم علی دلیلہ“ ہے، نہ کہ ”ابتناء الفعل علی المصدر“؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مغالطہ آپ کو اس لئے ہوا کہ آپ نے ”ترتب الحکم علی دلیلہ“ کو قاعدہ اور ضابطہ سمجھ لیا، حالانکہ یہ تو صرف ایک مثال ہے کیونکہ ابتناء المجاز علی الحقیقہ، ابتناء الاسماء الجزئیة علی القواعد کلیہ، ابتناء المعلومات علی العلل اور ابتناء الافعال علی المصادر ان سب میں ابتناء عقلی ہے اور ”ترتب الحکم علی الدلیل“ ان پر صادق نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ ”ترتب حکم علی الدلیل“ صرف ایک مثال ہے اور ابتناء عقلی کی تعریف نہیں ہے اور ابتناء عقلی کی تعریف ہے: ”ترتب أمر علی آخر فی العقل“، لہذا ابتناء الفعل علی المصدر میں ابتناء، ابتناء عقلی ہے۔

امام رازی کی تعریف پر رد

وتعریفه بالمحتاج إلیه لا یطرده، وقد عرفه الإمام فی ”المحصل“ بهذا. واعلم! إن التعریف إما حقیقی، کتعریف الماهیات الحقیقیة، وإما اسمی، کتعریف الماهیات الاعتباریة، كما إذا رکننا شیئاً من أمور هی أجزاء باعتبار ترکیبنا، ثم وضعنا لهذا المركب اسماً، كالأصل، والفقه، والجنس، والنوع، ونحوها. فالتعریف الاسمی هو تبیین أن هذا الاسم لأي شیء وضع؟ وشرط لكل التعریفین الطرد، أي: کل ما صدق علیه الحد صدق علیه المحدود، وبالعکس أي: کل ما صدق علیه المحدود صدق علیه الحد، فإذا قیل فی تعریف الانسان: إنه ماشی، لا یطرده، ولو قیل: حیوان کاتب بالفعل، لا ینعکس.

ولا شک أن تعریف الاصل تعریف اسمی، أي: بیان أن لفظ الأصل لأي شیء وضع؟ فالتعریف الذی ذکر فی ”المحصل“ لا یطرده؛ لأنه أي: الأصل، لا یطلق علی الفاعل أي: العلة الفاعلیة، والصورة أي: العلة الصوریة، والغائیة أي: العلة الغائیة، والشروط كأدوات الصناعة مثلاً، فعلم أن هذا التعریف صادق علی هذه الأشياء، لكونها محتاجاً إلیها، والمحدود لا یصدق علیها؛

لأن شيئاً من هذه الأشياء لا تستنى أصلاً فلا يصح هذا التعريف الاسمي .

ترجمہ: ((اور محتاج الیہ (کے الفاظ) سے اس (اصول) کی تعریف کرنا مانع نہیں)) اور امام (رازی رحمہ اللہ) نے (اپنی کتاب) المحصول میں (اصول) کی تعریف انہی الفاظ سے کی ہے۔ اور جان لو کہ تعریف یا تو ”حقیقی“ ہوگی جیسے کہ ماہیاتِ حقیقیہ کی تعریف ہوتی ہے اور یا ”اسمی“ ہوگی، جیسے ماہیات اعتباریہ کی ہوتی ہے۔ مثلاً جیسے ہم ایک چیز کو کئی امور سے مرکب کر لیں اور ہماری ترکیب کے لحاظ سے وہ امور، اس شئی کے اجزاء ہوں پھر اس مرکب کے لئے ہم کوئی نام وضع کر لیں، جیسے کہ لفظِ اصل، فقہ، جنس، نوع، وغیرہ، اسماء ہیں۔ پس تعریف اسی اس بیان و وضاحت کو کہتے ہیں کہ اس نام کو کس شئی کے لئے وضع کیا گیا ہے؟

اور دونوں تعریفوں (حقیقی اور اسمی) کے لئے مطرد (مانع عن دخول الغیر) ہونا شرط ہے۔ یعنی جہاں حد (تعریف) صادق آئے، وہاں محدود (معرف) بھی صادق آئے اور منعکس (اپنے تمام افراد کو جامع) ہونا بھی شرط ہے۔ یعنی جہاں محدود صادق آئے، وہاں حد بھی صادق آئے۔ پس انسان کی تعریف اگر ”حیوان مائش“ سے کر دی جائے تو یہ مطرد نہیں ہوگی (اس لئے کہ یہی تعریف، حمار، فرس، وغیرہ پر بھی صادق آتی ہے، حالانکہ وہ انسان نہیں) اور اگر انسان کی تعریف ”حیوان کاتب بالفعل“ سے کر دی جائے تو یہ منعکس نہیں ہوگی (کیونکہ انسان کاتب بالقوۃ اس سے خارج ہو جائیں گے، حالانکہ وہ بھی تو انسان ہیں تو معلوم ہوا یہ تعریف جامع نہیں)۔

اور بے شک اصل کی تعریف، تعریفِ اسمی ہے اس لئے کہ اس میں یہ بیان کرنا ہے کہ لفظ ”اصل“ کس چیز کے لئے وضع کیا گیا ہے؟ پس وہ تعریف جو ”المحصل“ میں ذکر کی گئی ہے، مطرد نہیں۔ (یعنی دخول غیر سے مانع نہیں) اس لئے کہ لفظِ اصل کا اطلاق، علتِ فاعلیہ اور علتِ صوریہ اور علتِ غائیہ اور شروط یعنی ادواتِ صناعۃ (آلاتِ پیشہ) پر نہیں ہوتا مثلاً۔

پس معلوم ہوا کہ یہ تعریف ان اشیاء مذکورہ پر صادق آرہی ہے، اس لئے کہ یہ محتاج الیہ ہیں اور محدود (اصل) ان پر صادق نہیں آرہا۔ کیونکہ ان اشیاء میں سے کسی چیز کو بھی اصل نہیں کہا جاتا، لہذا یہ تعریف اسمی صحیح نہیں ہے۔

و تعریفہ بالمحتاج إلیہ لا یطرده صاحب محصول امام رازی رحمہ اللہ نے اصل کی تعریف

یوں فرمائی ہے ”الأصل هو المحتاج إليه“ تو مصنف فرماتے ہیں یہ تعریف مطرد نہیں، یعنی دخول غیر سے مانع نہیں؟

واعلم! أن التعريف: اب یہ کس طرح مطرد نہیں تو فرماتے ہیں اس کے سمجھنے کے لئے ایک تمہید کی ضرورت ہے۔

تمہید: یہ ہے کہ ماہیت کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی، ۲- اعتباری۔

۱- ماہیت حقیقیہ کی تعریف: وہ ماہیات جن میں انسانی صُنع (یعنی انسان کے فعل) کا دخل نہ ہو، جیسے انسان، گھوڑا، گدھا وغیرہ۔

۲- ماہیت اعتباریہ: وہ ماہیات جن میں انسانی صُنع کا دخل ہو، یعنی انسان اپنی طرف سے کسی چیز کو کئی چیزوں سے مرکب کرے پھر اس کے لئے کوئی نام رکھ دے۔

اب لفظ اصل ایک ماہیت ہے، جس کا انسان خود اعتبار کرتا ہے اور اس کی تعریف ”ماہیتنی علیہ غیرہ“ سے کرتا ہے۔ اسی طرح فقہ ہے کہ مسائل مخصوصہ کے مقابلے میں ہے اور جنس کی وضع ہے ”کلی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ماہو“ کے مقابلے میں اور نوع وضع ہے ”کلی مقول علی کثیرین متفقین بالحقائق فی جواب ماہو“ کے مقابلے میں۔

خلاصہ: یہ کہ ان سب چیزوں کی وضع میں انسانی صُنع کا دخل ہے۔ اس کے بعد مصنف فرماتے ہیں ماہیات حقیقیہ کی جب تعریف کی جاتی ہے وہ حد حقیقی ہوتی ہے اور اس کے مقابلے میں ماہیات اعتباریہ کی تعریف، حد رسمی ہوتی ہے۔ تو اب تعریف چاہے ماہیات حقیقیہ کی ہو، چاہے ماہیات اعتباریہ کی، دونوں ہی قسموں کے لئے طرد اور عکس ضروری ہے۔

طرد کا معنی، دخول غیر سے مانع ہونا اور عکس کا معنی، اپنے افراد کے لئے جامع ہونا۔ اب طرد ”کلما صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود“ یعنی جس چیز پر حد صادق ہو اس چیز پر محدود کا صادق ہونا بھی ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں تو پھر مانعیت نہیں ہوگی۔ مثلاً انسان کی تعریف میں کسی نے یہ کہہ دیا ”حیوان ماش“ اب یہ تعریف تو گدھے پر بھی صادق ہے، لیکن محدود (انسان) اس پر صادق نہیں۔

عکس کا معنی ”کلما صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد“ یعنی جس پر محدود صادق ہو اس

پر حد بھی صادق ہو، اگر ایسا نہیں تو پھر جامعیت نہیں رہے گی، جیسے انسان کی تعریف کا تب بالفعل سے کی جائے۔ اب وہ انسان جو بالفعل لکھنا نہیں جانتا لیکن اس میں لکھنے کی قوت ہے، اب یہ تعریف ایسے انسان پر صادق نہیں، حالانکہ محدود صادق ہے۔

فالتعريف الذي ذكر في المحصول لهذا الامام رازی نے جو تعریف ”المحتاج اليه“ سے کی ہے وہ دخول غیر سے مانع نہیں، اس لئے کہ محتاج الیہ کا اطلاق علت فاعلیہ، غائیہ، صوریہ اور شروط وغیرہ پر بھی ہوتا ہے، لیکن ان کو اصل نہیں کہا جاتا۔ اب حد تو صادق ہے لیکن محدود صادق نہیں۔

تشریح الشرح

قوله: واعلم أن التعريف کے تحت شارح تین بحثیں ذکر فرماتے ہیں۔

۱۔ پہلی بحث: اس بحث میں دو باتیں ہیں:

- ① یہاں شارح نے تھوڑا سا اضافہ فرمایا کہ ماہیت حقیقیہ اگر کئی اجزاء سے مرکب ہوں تو ان میں سے ہر جزء دوسرے کا محتاج ہوتا ہے بمقابلہ ماہیت اعتباریہ کے، کہ ان میں یہ بات نہیں ہوتی۔
- ② سوال: کسی نے سوال کیا کہ جیسے ماہیت حقیقیہ کبھی تو بسیط ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ، تو اسی طرح ماہیت اعتباریہ بھی کبھی تو بسیط ہوتی ہے اور کبھی مرکبہ، لیکن مصنف کی عبارت ”كما إذا ركبنا شيئاً الخ“ سے نیز ماہیت اعتباریہ کی تمثیل بالمرکب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ماہیت اعتباریہ صرف مرکبہ ہوتی ہے، حالانکہ یہ بات غلط ہے؟

جواب: شارح نے اس کے دو جواب دیئے: ۱۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ ماہیات اعتباریہ سے ہماری مراد مطلق ماہیات اعتباریہ ہیں، چاہے وہ مرکب ہوں یا بسیط۔ ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ بسائط کو امور اعتباریہ کہا جاتا ہے، ماہیات اعتباریہ نہیں کہا جاتا۔

۲۔ دوسری بحث: إذا تمهد هذا سے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جب واضح ماہیت کا تعقل کرے گا اور اس کے لئے کوئی اسم وضع کرے گا تو اس اسم کو وضع کرنے کی دو صورتیں ہوں گی:

- ① اس ماہیت کی نفس حقیقت کو بیان کرنا مطلوب ہوگا۔
- ② بعض اعتبارات اور وجوہ کو بیان کرنا مطلوب ہوگا۔ اب اگر غرض وضع اسم سے مطلوب بیان نفس

ماہیت ہو تو پھر اس کی تین صورتیں ہیں:

① تمام ذاتیات بیان کی جائیں تو حد تام ہے۔

② بعض ذاتیات کو بیان کیا جائے تو یہ حد ناقص ہے۔

③ عرضیات کو بیان کیا جائے تو یہ رسم تام ہے۔

اور اگر دوسری صورت مراد ہو یعنی وضع اسم سے غرض، اعتبارات و وجوہ کو بیان کرنا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- تعریف کرنا، لفظ اشہر کے ساتھ، جیسے غنفر کی تعریف لفظ اسد سے۔ ۲- ایسی تعریف کرنا جو قدرے تفصیل پر مشتمل ہو، جیسے ہمارا قول الاصل ما یبتنی علیہ غیرہ۔

۳- تیسری بحث: فتعریف المعدومات لا یكون إلا إسمياً..... : شارح فرماتے ہیں کہ معدومات کی تعریف صرف رکی ہو سکتی ہے، حقیقی نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ تعریف حقیقی ماہیت حقیقیہ کی ہوتی ہے اور معدومات کے لئے تو ماہیت حقیقیہ نہیں ہوتی، بلکہ ان کے لئے صرف مفہومات ہوتے ہیں، اور مفہوم کے اعتبار تعریف رکی ہوتی ہے۔ البتہ جو موجودات ہیں ان کی حد اسی بھی ہو سکتی ہے اور حقیقی بھی، اس لئے کہ ان کے لئے ماہیت حقیقیہ بھی ہوتی ہے (جس کے اعتبار سے ان کی حد حقیقی ہو) اور ان کے لئے مفہومات بھی ہوتے ہیں، جن کے اعتبار سے ان کی حد رکی ہو۔

فإن قلت: ظاهر عبارتہ..... سے سوال و جواب۔ معترض نے کہا کہ تمہاری یہ آخری بات مصنف کے قول کے خلاف ہے، کیونکہ مصنف نے فرمایا تھا کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف تو صرف حقیقی ہی ہو سکتی ہے اور آپ ماہیات حقیقیہ کے لئے حقیقی اور اسی دونوں طرح کی تعریفوں کو درست قرار دیتے ہو؟

جواب: مصنف کی ظاہر عبارت سے عدول کیا جائے اور کہا جائے کہ مصنف نے تو بطور مثال کے کہہ دیا یہ کہیئے کہ یہ بات مشہور ہے کہ ماہیات حقیقیہ کی تعریف، حقیقی ہوتی ہے اور ماہیات اعتباریہ کی تعریف، اسی ہوتی ہے۔ تو شہرت کی بناء پر مصنف نے کہہ دیا۔ وگرنہ یہ تو خلاف تحقیق ہوگا۔ تحقیق یہ ہے کہ جو حد حقیقی ہے، یہ ”ما“ حقیقیہ کے جواب میں واقع ہوتی ہے اور حد اسی ”ما“ شارح الاسم کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ اب ما شارح الاسم اور ما حقیقیہ کے درمیان میں ہل بیٹھ ہوتا ہے۔

اور ترتیب ان تینوں میں کچھ یوں ہے کہ اولاً تو کسی چیز کے نام کے بارے میں وضاحت مطلوب

ہوتی ہے، تو ماسا ہو سے اس نام سے متعلق سوال کیا جاتا ہے، اور اس کے جواب میں جو تعریف آئے گی اس کو حد اسی کہتے ہیں۔ پھر اس کے وجود کے لئے ”ہل یسیطہ“ سے سوال ہوتا ہے کہ کیا وہ موجود ہے یا نہیں۔ اور پھر اس کی حقیقت پوچھی جاتی ہے ”ما حقیقہ“ سے اور اس کے جواب میں جو تعریف آئے گی اس کو حد حقیقی کہتے ہیں۔ اب صورت یہ ہے کہ بیان حقیقت کے بارے میں کبھی ”ما شارحہ الاسم“ سے سوال کرتے ہیں اور کبھی ”ما حقیقہ“ سے۔ تو کبھی یہ دونوں تعریفیں متحد ہو جاتے ہیں یعنی قبل الوجود، حد اسی اور بعد الوجود بعینہ وہ تعریف، حد حقیقی بن جاتی ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب استاذ شاگردوں کو ریاضی سمجھاتے ہیں تو مثلث کے بارے میں بتاتے ہیں کہ اسکے تین اضلاع ہوتے ہیں تو یہ زبانی بتانا حد اسی ہے، لیکن جب اس کی شکل بورڈ پر بناتے ہیں، تو بعینہ ہی تعریف اسی، تعریف حقیقی بن جاتی ہے۔

قولہ: و شرط لکلا التعریفین شارح فرماتے ہیں کہ طرد کا معنی یہ ہے کہ جس شئی پر حد صادق ہو، اس پر محدود بھی صادق آجائے یا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ جہاں حد پائی جائے، وہاں محدود بھی پایا جائے، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف دخول غیر سے مانع ہو۔ یہ ہے طرد کی تعریف، جو بے غبار ہے۔ دوسرا لفظ ہے ”عکس“ اس کے دو معانی بیان کئے ہیں:

- ۱ بعض نے عکس کا معنی کیا ہے عکس طرد سے۔
- ۲ بعض نے معنی کیا ہے، عکس اثبات سے، اب عکس طرد کا معنی ہے، موضوع کو محمول اور محمول کو موضوع بنانا، مثلاً کلمہ صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود کا عکس ہے کلمہ صدق علیہ المحدود صدق علیہ الحد۔ اسی طرح کل انسان ضاحک اور بالعکس کل ضاحک انسان۔ دوسرا معنی ہے، عکس اثبات مثلاً کلمہ صدق علیہ الحد صدق علیہ المحدود اور اس کا عکس ہے إذا انتفى الحد انتفى المحدود، لیکن عکس کے ان دونوں معنوں کا حاصل ایک ہی ہے کہ تعریف اپنے افراد کے لئے جامع ہو۔

قولہ: ولا شک أن تعریف الأصل شارح فرماتے ہیں کہ اس قول سے مصنف نے جو بات بیان کی مقصود کے بیان میں اس کی ضرورت نہ تھی، اس لئے کہ مقصود یہ ہے کہ امام رازی کی تعریف کا رد کیا جائے، اور اس رد میں اصل کی تعریف کو رسمی کہنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ حد، چاہے رسمی ہو، چاہے حقیقی، اس کے لئے طرد اور عکس لازمی ہے، اس لئے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ ان پر محتاج الیہ تو صادق ہے، لیکن ان پر محدود (اصل) صادق نہیں آتا۔ اب یہ کونسی چیزیں ہیں، جن کو محتاج الیہ کہا جاتا ہے؟

فرماتے ہیں کہ جس چیز کو محتاج الیہ کہا جائے گا تو محتاج، یا اس شئی کی ذات میں داخل ہے یا نہیں اگر داخل ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں بالقوة اور بالفعل۔ اگر بالقوة داخل ہے تو یہ مادہ ہے اور اگر بالفعل داخل ہے تو یہ ”صورۃ“ ہے اور اگر محتاج، محتاج الیہ کی ذات میں داخل نہ ہو تو پھر اس کی ایک صورت یہ ہے کہ محتاج اس سے صادر ہو تو یہ ”علت فاعلیہ“ ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ محتاج، محتاج الیہ کے واسطے بنا ہو تو یہ علت غائیہ ہے۔ ورنہ وہ شرط وغیرہ ہے۔ تو اب یہ پانچ چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک علت مادیہ ہے، جس کو اصل کہا جاتا ہے، باقی کو نہیں۔ تو خلاصہ یہی نکلا کہ امام رازیؒ کی تعریف مطرد نہیں۔

وہنا بحث من وجوہ..... یہاں سے شارح رحمہ اللہ مصنف رحمہ اللہ پر پانچ اعتراضات کر رہے ہیں:

پہلا سوال: ”أحدھا منع.....“ سے اس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف اسی کے لئے طرد شرط نہیں۔ اس لئے کہ لغت کی کتابیں ایسی تعریفوں سے بھری پڑی ہیں کہ وہ اپنے محدود سے اعم ہیں تو معلوم ہوا کہ تعریف اسی کے لئے مانعیت عن دخول الغير شرط نہیں، لہذا امام رازیؒ کی تعریف درست ہے، لہذا مصنف کا ان پر اعتراض درست نہیں۔

۱۔ پہلا جواب: کہ آپ نے جو تعریفات لغویہ کی بات کی وہ تعریفات لفظیہ ہیں اور ان کے لئے طرد شرط نہیں اور ہماری بات تو تعریفات اسمیہ میں چل رہی ہے، جن میں طرد شرط ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ تعریفات لفظیہ، بدیہی امور کی تعریف ہوا کرتی ہیں اور وہ عموماً مترادف الفاظ سے ہوا کرتی ہیں، جب کہ تعریفات اسمیہ، مصطلحات کی تعریف ہوا کرتی ہیں۔

۲۔ دوسرا جواب: یہ ہے کہ آپ نے پہلے کہا تھا کہ یہ جو عبارت ہے ”لا شک أن تعریف الاصل اسمی“ اس کی ضرورت نہیں کیونکہ تعریف اسی ہو یا حقیقی، دونوں کے لئے طرد شرط ہے اور یہاں اپنی بات سے آپ خود ہی پھر گئے۔

دوسرا سوال: وقد صرح المحققون..... سے کہ تعریف اسی کے لئے طرد شرط نہیں، کیونکہ محققین نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ایسی تعریف کرنا جائز ہے، جو اپنے معرف سے اعم ہو، اس لئے کہ تعریف سے دنیا بھر کی چیزوں سے امتیاز مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بعض چیزوں سے امتیاز مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد،

تعریف بالاعم سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا اصل کی اتنی تعریف کافی ہے، جو اس کو فرع سے ممتاز کر دے، جیسا کہ امام رازیؒ نے کی، لہذا مصنف کا ان پر اعتراض درست نہیں۔

جواب: اس کا بڑا سہل ہے کہ آپ نے خود تسلیم کر لیا کہ تعریف، اگر معرف کو تمام چیزوں سے ممتاز نہ کرے تو وہ تعریف، اعم اور ناقص ہے، جب کہ مصنفؒ کامل تعریف کرنا چاہتے ہیں، لہذا آپ کی بات کا مصنفؒ پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

تیسرا سوال: ”وئانیہا منع عدم صدق الأصل..... سے“ کہتے ہیں کہ آپ کہتے ہو کہ علتِ فاعلیہ پر اصل کا اطلاق نہیں ہوتا یہ بات تسلیم نہیں، ہم کہتے ہیں کہ علتِ فاعلیہ پر اصل کا اطلاق ہوتا ہے، اس لئے کہ فاعل کی طرف کسی چیز کی اسناد اور نسبت ہوا کرتی ہے اور اصل سے بھی یہی مراد ہے کہ اس کی طرف کسی چیز کی اسناد اور رجوع، تو پھر امام رازیؒ پر کیوں اعتراض کیا گیا؟

۱۔ پہلا جواب: کہ آپ کی بات اور مصنفؒ کی بات میں تھوڑا سا فرق ہے، آپ نفسِ اطلاق کی بات کرتے ہیں اور مصنفؒ عام استعمال کی بات کرتے ہیں کہ عموماً ایسا نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسرا جواب: یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علتِ فاعلیہ کو اصل کہا جاتا ہے، اس لئے کہ اصل وہ ہے جس میں ابتداء اساسی کا معنی موجود ہو اور ظاہر ہے، علتِ فاعلیہ کسی شئی کے وجود میں تو موثر ہوتی ہے، لیکن یہ نہیں کہ علتِ فاعلیہ کسی شئی کے لئے ابتداء اور اساس بنے۔

۳۔ تیسرا جواب: علی سبیل الفرض والتقدیر مان لیتے ہیں کہ اصل کا اطلاق علتِ فاعلیہ پر ہوتا ہے، پھر بھی امام رازیؒ کی تعریف درست نہیں، اس لئے کہ یہاں علتِ غائیہ، صوریہ اور ادوات موجود ہیں، جن کو اصل نہیں کہا جاتا۔

چوتھا سوال: ”وئالیہا: أن كلامه في باب المجاز..... سے“ شارحؒ فرماتے ہیں کہ امام رازیؒ نے اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی تو مصنفؒ نے اعتراض کیا، لیکن باب المجاز میں خود مصنفؒ نے اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے، لیکن اس پر اعتراض نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ بے شک مصنفؒ نے باب المجاز میں الأصل المحتاج الیہ سے اصل کی تعریف کی ہے، لیکن یہ تعریف مطلق نہیں، بلکہ خاص موقع کے لئے ہے کہ جہاں اشتباہ ہو جائے کہ کون اصل ہے،

کون فرع ہے۔ لہذا یہ عام نہیں اور امام رازی کی تعریف عام ہے، اس لئے مصنفؒ کا امام رازی پر اشکال درست ہے۔

پانچواں سوال: ”ورابعها: أنا إذا قلنا: الفكر ترتيب سے“۔ اعتراض یہ ہے کہ اصل کی تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ امور معلومہ کے ترتیب دینے کو فکر و نظر کہتے ہیں، تو امور معلومہ اصل بنے۔ فکر و نظر کے لئے۔ لیکن فکر و نظر کی ابتداء، امور معلومہ پر نہ جسا ہے، نہ عقلاً، ابتداءً حسی کا منطقی ہونا تو ظاہر ہے اور عقلی ابتداء کہتے ہیں ”ترتب الحكم على دليله“ کو اور یہاں ایسا نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں ابتداء عقلی موجود ہے اور وہ اس طرح کہ ”ترتب الحكم على دليله“ تو بطور مثال ہے۔ ابتداء عقلی کی تعریف ہے ”ترتب أمر على آخر في العقل“۔ عقل میں ایک امر دوسرے امر پر مرتب ہو اور یہاں بھی ایسا ہی ہے، اس لئے کہ فکر و نظر کا امور معلومہ پر مرتب ہونا، عقلاً ہے۔

فقہ کی پہلی تعریف

والفقه: معرفة النفس مالها وما عليها، ويزاد عملاً؛ ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات، فيخرج الكلام والتصوف، ومن لم يزد أراد الشمول. هذا التعريف منقول عن أبي حنيفة، فالمعرفة إدراك الجزئيات عن دليل، فخرج التقليد، وقوله: مالها وما عليها يمكن أن يراد به: ما ينتفع به النفس وما يتضرر به في الآخرة، كما في قوله تعالى: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت.

فلان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم أن ما يأتي به المكلف إما واجب، أو مندوب، أو مباح، أو مكروه كراهة تنزيه، أو مكروه كراهة تحریم، أو حرام. فهذه ستة، ثم لكل واحد منها طرفان: طرف الفعل وطرف الترك يعني: عدم الفعل، فصارت اثني عشر، ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه، وفعل الحرام والمكروه تحريماً، وترك الواجب مما يعاقب عليه، والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه، فلا يدخل في شيء من القسمين.

ولان أريد بالنفع عدم العقاب، وبالضرر، العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريماً، وترك الواجب يكون من القسم الثاني، أي: مما يعاقب عليه، والتسعة الباقية يكون من الأول، أي: مما لا يعاقب عليه. ولان أريد بالنفع الثواب وبالضرر عدم الثواب، ففعل الواجب والمندوب مما يثاب

علیہ، ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها.

ويمكن أن يراد بمالها و ما عليها: ما يجوز لها، وما يجب عليها، ففعل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً، وترك ما سوى الواجب مما يجوز لها، وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريماً مما يجب عليها، بقي فعل الحرام والمكروه تحريماً، وترك الواجب خارجين عن القسمين. ويمكن أن يراد بمالها و ما عليها ما يجوز لها، وما يحرم عليها فيشملان الأصناف. إذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى.

ترجمہ: (اور فقہ، نفس کا مالہا و ما علیہا کے پہچاننے کا نام ہے۔ اور زیادہ کر دی جائے گی اس پر عملاً کی قید، تاکہ اعتقادات (یعنی علم کلام) اور وجدانیات (یعنی علم تصوف) خارج ہو جائیں۔ پس علم کلام اور تصوف (عملاً کی قید سے) خارج ہو جائیں گے اور جس نے یہ قید نہیں بڑھائی تو اس نے ان کو (علم فقہ) میں شامل کرنے کا ارادہ کیا ہے۔)۔ یہ تعریف امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اور معرفت کے معنی ہیں ادراک الجزئیات عن دلیل۔ لہذا (اس قید کی وجہ سے) تقلید خارج ہو گئی۔

اور قول ما تن مالها و ما علیہا میں (یہ بھی) ممکن ہے کہ اس سے وہ (امور) مراد لیں، جن سے نفس فائدہ اٹھاتا ہے اور جن سے نفس کو ضرر لاحق ہوتا ہے آخرت میں، جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ۲۸۶)۔

پس اگر ان سے ثواب و عقاب مراد لیا جائے تو جاننا چاہیے کہ مکلف سے جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ یا تو واجب ہونگے یا مندوب، یا مباح، یا مکروہ تحریمی، یا مکروہ تنزیہی اور یا حرام۔ پس یہ چھ قسمیں ہو گئیں، ان میں سے پھر ہر ایک کی دو جہتیں ہیں۔ طرف فعل اور طرف ترک، یعنی عدم فعل۔ اس طرح یہ کل بارہ قسمیں ہو گئیں۔ پس فعل واجب اور مندوب ان افعال میں سے ہیں، جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب ان افعال میں سے ہیں، جن پر عقاب (عذاب) ہوگا اور باقی قسموں (یعنی فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی، ترک مندوب، فعل مباح اور ترک مباح) پر نہ تو ثواب ہے اور نہ عقاب ہے۔ لہذا یہ مذکورہ دو قسموں یعنی ما یثاب علیہا و ما یعاقب علیہا میں داخل نہیں ہو گئی۔

اور اگر نفع سے مراد، عدم عقاب ہو اور ضرر سے، عقاب مراد ہو تو اس صورت میں فعل حرام، فعل مکروہ

تحریمی اور ترک واجب کا تعلق قسم ثانی سے ہوگا۔ یعنی ”ما یعاقب علیہا“ سے اور باقی نو صورتیں قسم اول میں داخل ہوں گی یعنی ان پر عقاب نہیں ہوگا۔

اور اگر نفع سے مراد، ثواب ہو اور ضرر سے مراد، عدم ثواب، تو فعل واجب اور فعل مندوب، قسم اول میں شامل ہوں گے۔ یعنی جن کے کرنے پر ثواب ملتا ہے اور باقی دس صورتیں، قسم ثانی میں داخل ہوں گی یعنی جن کے فعل یا ترک پر ثواب نہیں ملتا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ ”مالہا و ما علیہا“ سے مراد مایجوز لہا و مایجب علیہا ہو اس صورت میں حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کا فعل اور ماسوی واجب کا ترک مایجوز لہا میں داخل ہونگے اور فعل واجب اور ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی مایجب علیہا میں داخل ہونگے اور باقی فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب، دونوں قسموں سے خارج ہوں گے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ مالہا و ما علیہا سے مایجوز لہا اور مایحرم علیہا مراد لیا جائے تو یہ ساری صورتوں کو شامل ہو جائے گا۔ جب تم کو یہ (تفصیل) معلوم ہوگئی تو پھر (یہ جان لے کہ) ان صورتوں پر (کلام مذکورہ کو) محمول کرنا اولیٰ ہے، جن میں دونوں قسموں میں کوئی واسطہ نہ ہو۔

والفقه معرفة النفس مالها و ما علیہا.....

یہاں تک اصل کی (مضاف) کی بات چل رہی تھی اور اب یہاں سے فقہ، (مضاف الیہ) کی بات کرنا چاہتے ہیں۔ چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ فقہ کی تعریف ہے ”معرفة النفس مالها و ما علیہا“ یعنی نفس کا اپنے مالہا اور ما علیہا کو پہچاننا۔ اب بعض لوگوں نے لفظ عملاً کو بھی بڑھایا ہے تو اس قید سے اعتقادات اور وجدانیات یعنی علم کلام اور علم تصوف، فقہ کی تعریف سے نکل جائیں گے اور یہ تعریف امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اور انہوں نے قید عملاً کو نہیں بڑھایا، اس لئے کہ ان کی نظر میں علم کلام و علم تصوف بھی فقہ میں داخل ہیں۔ اب تعریف میں ایک لفظ ”معرفة“ ہے، تو اس کی تعریف ہے ”إدراك الجزئیات عن دلیل“ یعنی جزئیات کا ادراک کرنا دلیل سے تو اس قید کے ذریعے سے تقلید نکل گئی۔

مالہا کے لام اور علیہا کے علی کے پانچ معانی

اور دوسرا لفظ ہے ”مالہا“ اور ”ما علیہا“ اب لہا میں جو لام ہے اور علیہا میں جو علی ہے، مصنف نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے تین تین معانی بیان کئے ہیں۔ پھر معنی اول کے لئے تین صورتیں بیان کی

ہیں۔ تو مجموعی طور پر معانی، پانچ ۵ ہو گئے۔

① لام بمعنی انتفاع اور علی بمعنی ضرر جیسے: لہا ما کسبت و علیہا ما اکتسبت (البقرة: ۲۸۶) میں ہے۔

② لام بمعنی مایجوز لہا اور علی بمعنی مایجب علیہا۔

③ لام بمعنی مایجوز لہا اور علی بمعنی مایحرم علیہا۔ اب معنی اول کی تین صورتیں ہیں:

① انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عقاب۔

② انتفاع بمعنی عدم عقاب اور ضرر بمعنی عقاب۔

③ انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عدم ثواب۔

اب انسان جو بھی فعل کرتا ہے اس کی چھ صورتیں ہیں: ۱- یا تو وہ فعل واجب ہوگا، ۲- یا مندوب، ۳- یا

مباح، ۴- یا حرام، ۵- یا مکروہ تحریمی، ۶- یا مکروہ تنزیہی۔ پھر ان چھ صورتوں میں سے ہر ایک کے لئے ایک

جانب ”فعل“ ہے اور ایک جانب ”ترک“، تو کل بارہ صورتیں ہوں گی۔ اب ان معانی خمسہ میں سے بعض معانی

ایسے ہیں، جو ان بارہ صورتوں کو شامل ہیں اور بعض ایسے ہیں، جو سب کو شامل نہیں، بلکہ ان میں واسطہ ہیں۔

معنی اول: انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عقاب، تو فعل واجب، فعل مندوب یہ ثواب کے تحت

آجائیں گے اور فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب یہ عقاب کے تحت آجائیں گے اور باقی سات

صورتیں، وہ درمیان میں واسطہ ہیں یعنی ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، ترک مکروہ

تنزیہی، فعل مکروہ تنزیہی اور ترک حرام۔

معنی ثانی: انتفاع بمعنی عدم عقاب اور ضرر بمعنی عقاب۔ تو ترک واجب، فعل حرام اور فعل مکروہ

تحریمی، یہ تین صورتیں عقاب کے تحت آجائیں گی اور باقی ۹ صورتیں عدم عقاب کے تحت آجائیں گی اور

واسطہ کوئی بھی نہیں۔

معنی ثالث: انتفاع بمعنی ثواب اور ضرر بمعنی عدم ثواب۔ تو فعل واجب اور فعل مندوب، یہ دو

صورتیں ثواب کے تحت آجائیں گی اور باقی دس ۱۰ صورتیں عدم ثواب کے تحت آجائیں گی، واسطہ کوئی بھی نہیں۔

معنی رابع: لام بمعنی مایجوز لہا اور علی بمعنی مایجب علیہا۔ اب مندوب، مباح اور مکروہ

تنزیہی، ان تینوں کے جانبین یہ مایجوز لہا کے تحت آجائیں گے یعنی چھ ۶ صورتیں اور فعل واجب، ترک

حرام اور ترک مکروہ تحریمی یہ تین مایجب علیہا کے تحت آجائیں گے اور ان تینوں کے مقابلات یعنی ترک واجب، فعل حرام، اور فعل مکروہ تحریمی، درمیان میں واسطہ ہوں گے۔

معنی خامس: لام بمعنی مایجوز لہا اور علی بمعنی مایحرم علیہا۔ تو ترک واجب، فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی، یہ تین صورتیں مایحرم علیہا کے تحت آجائیں گی اور باقی ۹ صورتیں مایجوز لہا کے تحت آجائیں گی۔ یہ سورِ خمسہ کا بیان مکمل ہوا۔ والحمد للہ علی ذلک۔

تشریح الشرح:

قوله: والفقہ نقل للمضاف شارح اس قول کے تحت چار باتیں ذکر فرما رہے ہیں۔
 پہلی بات: نقل للمضاف تعریفین سے۔ مصنف نے مضاف کی دو تعریفیں ذکر کی ہیں۔ ایک مقبول اور ایک مخدوش، اب مضاف ایہ، فقہ کی تین تعریفیں ذکر کر رہے ہیں:

۱- معرفة النفس الخ، ۲- العلم بالأحكام الشرعية العملية الخ، ۳- العلم بكل الأحكام۔ اب پہلے والی دونوں میں سے ایک کے مخدوش ہونے کا ذکر کریں گے، اور اس کے بعد اپنی طرف سے تعریف ثالث ذکر کریں گے۔

دوسری بات: ”يجوز أن يرید بالنفس“ نفس سے کیا مراد ہے تو فرماتے ہیں، نفس سے دو چیزیں مراد ہو سکتی ہیں:

- ① روح مع الجسد ہو، اس لئے کہ اکثر احکام کا تعلق روح و بدن دونوں سے ہوتا ہے۔
- ② نفس سے مراد، روح انسانی ہو، نفس انسانی ہو۔ ایک انسان کا ظاہری جسم ہے اور ایک اس کے اندر لطیف جسم ہے، جس کو نفس انسانی کہا جاتا ہے (اور اس میں ادراک و شعور کی صلاحیت ہوتی ہے) اس لئے کہ خطاب بھی درحقیقت اسی نفس انسانی سے ہوتا ہے اور افعال بھی اسی نفس انسانی سے صادر ہوتے ہیں۔ باقی ظاہری بدن وہ صرف آلہ ہوتا ہے، اور یہی وجہ ہے کہ روح نکلنے کے بعد انسان مکلف نہیں رہتا۔

تیسری بات: ”وفسر المعرفة بادراك“ کہ معرفت کی جو تعریف إدراك الجزئیات عن دلیل سے کی گئی ہے، اس میں عن دلیل والی بات پر نہ لغت و دلالت کرتی ہے اور نہ اس پر قرینہ موجود ہے۔ لہذا اس کو ذکر نہ کرنا چاہئے تھا۔

جواب: یہ ہے کہ یہ بات لفظ بھی منقول ہے کہ امام راغب اصفہانی فرماتے ہیں ”المعرفة والعرفان: إدراك الشيء بتدبر و تفكر لا ثارة“. امام راغبؒ کے یہ الفاظ وہی مفہوم ادا کر رہے ہیں جو إدراك الجزئیات عن دلیل کا مفہوم ہے، اس لئے کہ اس کا معنی ہے کسی شئی میں غور فکر کرنا، اس کے آثار (علامات) کی روشنی میں۔ تو یہاں پر آثار بمعنی علامات اور دلائل یکے ہیں۔ اور دوسری بات قرینہ بھی یہاں موجود ہے، وہ اس طرح کے یہاں پر مالہا و ما علیہا سے مراد تمام احکام ہیں بالاستغراق۔ اور تمام احکام کا بالاستغراق حاصل کرنا محال ہے۔ لہذا یہاں کوئی استنباط و استدلال کا طریقہ ہونا چاہئے کہ انسان اس سے مسائل کا حکم معلوم کر سکے، اور وہ عن دلیل سے سمجھ میں آ رہا ہے، اس لئے کہ یہ الفاظ المستنبط سے متعلق ہیں، یعنی تقدیر ہے: ”المعرفة إدراك الجزئیات المتنبط عن دلیل“۔

چوتھی بات: ”وذهب في قوله: مالها و ما علیها سے“ اس چوتھی بات میں بھی دو باتیں ہیں:

① شارحؒ فرماتے ہیں کہ مالہا میں لام اور علیہا میں علیؒ ”یہ انتفاع اور ضرر کے لئے ہیں آخرت میں“۔ توقید اخروی اس وجہ سے لگائی کہ اس سے اشارہ ہے اس شہرت کی طرف کہ فقہ، علوم دینیہ میں سے ہے اور اس قید سے احتراز ہے اس نفع و نقصان سے، جو دنیا میں حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً لذت، درد وغیرہ۔

② فذكر على هذا التقدير سے فرماتے ہیں کہ جب لام انتفاع کے لئے لیا جائے اور علیؒ ضرر کے لئے، تو مصنفؒ نے اس کے تین معانی ذکر کئے ہیں۔ اس کے بعد دو قسمیں مزید بیان فرمائی ہیں تو ساری قسمیں پانچ ہو گئیں۔ اور افعال مکلف کی بارہ قسمیں ہو گئیں، ان میں وجہ حصر یہ ہے، مکلف جو فعل کرے گا اگر اس میں فعل و ترک مساوی ہے تو مباح اور اگر فعل، اولیٰ ہے تو ترک سے منع ہو گا یا نہیں۔ اگر ترک سے منع ہے تو واجب اور اگر منع نہیں تو مندوب اور اگر ترک، اولیٰ ہے اور اس کا فعل منع ہے دلیل قطعی کے ذریعے تو یہ حرام اور اگر دلیل ظنی کے ذریعے فعل منع ہے تو مکروہ تحریمی اور اگر فعل منع نہیں تو یہ مکروہ تنزیہی ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں یہ وجہ حصر امام محمدؒ کے قول کے مناسب ہے، اس لئے کہ مصنفؒ نے مکروہ تنزیہی کے فعل کو جائز قرار دیا ہے اور مکروہ تحریمی کے فعل کو حرام کی طرح ناجائز قرار دیا ہے اور یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں درست نہیں ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر ترک، اولیٰ ہے اور منع موجود ہے دلیل قطعی سے تو یہ حرام اور اگر منع نہیں تو پھر اس کی دو

صورتیں ہیں اگر جل (حلال) کے قریب ہے تو مکروہ تنزیہی اور اگر تحریم کے قریب ہے تو مکروہ تحریمی اور جل کا معنی یہ ہے کہ فعل پر سزا نہیں اور چھوڑنے پر ادنیٰ ثواب ہے اور تحریم کے قریب ہونے کا معنی یہ ہے کہ فعل پر سزا اور ملامت، اور چھوڑنے پر ثواب ہو۔

ثم المراد بالواجب: ما يشمل الفرض یہاں سے شارح پانچ بحثیں ذکر فرما رہے ہیں:
۱۔ پہلی بحث: اس میں دو باتیں ہیں۔ ۱۔ پہلی بات ثم المراد بالواجب سے، یہ اعتراض اور اس کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے افعال مکلف کی جو بارہ قسمیں بتائی ہیں، ہم ان کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ مزید اور قسمیں بھی ہیں، جن کو فرض، سنت، نفل سے یاد کیا جاتا ہے۔ حالانکہ آپ کی ذکر کردہ قسمیں ان کو شامل نہیں؟

جواب: شارح نے جواب دیا کہ ہم نے تو ان کا ذکر کر دیا، اور وہ اس طرح کہ واجب کی جو تعریف ہم نے کی، یہ فرض کو بھی شامل ہے اور فرض کا واجب کے معنی میں استعمال، عام ہے۔ کہا جاتا ہے: الزكوة واجبة اور الحج واجب یہاں واجب سے مراد فرض ہے۔ اور اسی طرح ہم نے جو مندوب کی تعریف کی ہے، وہ سنت اور نفل کو شامل ہے، اس لئے کہ مندوب کا معنی ہے، جس کے کرنے سے ثواب ہو اور نہ کرنے سے گناہ نہ ہو، اور یہ معنی مندوب کے ساتھ سنت اور نفل پر بھی صادق ہے۔

دوسری بات: ”بخلاف إطلاق الحرام سے“ معترض نے کہا اگر آپ اقسام کو کم ہی کرنا چاہتے ہیں تو مکروہ تحریمی کو حرام میں شامل کر لو تو اقسام چھ کی بجائے پانچ ہو جائیں گی؟
جواب: یہ ہے کہ حرام کا اطلاق مکروہ تحریمی پر نہیں ہوتا، اس وجہ سے کہ ”حرام“ تو قطعی طور پر حرام ہوتا ہے اور ”مکروہ تحریمی“ ظنی طور پر حرام ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری بحث: والمراد بما يأتي به المكلف سے، شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا تھا ”ما يأتي به المكلف“ تو اس سے مراد، حاصل مصدر ہے، یعنی مکلف کے فعل کا اثر، جیسے صلوٰۃ، صوم وغیرہ کی ”ہیئت“ جو کہ فعل مکلف کا اثر ہے۔

۳۔ تیسری بحث: ”والأمور المذكورة من الواجب سے، ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: یہ ہے کہ فعل تو وجوب و حرمت سے متصف ہو سکتا ہے، لیکن ترک فعل کا وجوب و حرمت سے متصف ہونا سمجھ میں نہیں آتا، اس لئے کہ ترک کا معنی ہے عدم الفعل اور جو چیز معدوم ہو وہ کیسے کسی صفت سے متصف ہو سکتی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ عام طریقہ یہ ہے کہ جب ایک جانب کسی صفت سے متصف ہو تو دوسری جانب کو بھی متصف کر دیتے ہیں۔ لہذا یہاں بھی اس عمومی طریقہ کو مد نظر رکھ کر جانب ترک کو وجوب حرمت سے متصف کر دیا گیا ہے۔

۴- چوتھی بحث: وإنما فسر الترك بعدم الفعل سے۔ کہ ہم نے ترک کو عدم فعل کا نام دیا ہے، تاکہ مزید ایک قسم بن سکے اور اقسام ۶ کی بجائے ۱۲ بن جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے ترک کی تفسیر السکف عن الفعل سے نہیں کی۔

اب اعتراض یہ ہے کہ آپ جانب فعل کو الگ اور جانب ترک کو الگ کیوں ذکر کر رہے ہیں کیوں آپ (۶) صورتیں نہیں رکھتے؟ اگر آپ صرف جانب فعل پر اقتصار کرتے ہوئے چھ اقسام ذکر کرتے اور فعل واجب اور ترک حرام کو واجب میں، اسی طرح فعل حرام اور ترک واجب کو حرام میں شمار کرتے تو کیا حرج تھا؟

جواب: یہ ہے کہ اگر ہم اقسام کو چھ ۶ / رکھنا چاہیں تو یہ ہمارے لئے ممکن نہیں کیونکہ اگر ہم واجب کو عام قرار دیں، فعل اور ترک دونوں کیلئے تو اس صورت میں جب مطلقاً واجب بولا جائے گا تو اس کے تحت وہ صورتیں آئیں گی، جن پر ثواب ہوتا ہے اور یہ اس واجب میں درست نہیں، جو بمعنی عدم فعل حرام ہے۔ لہذا ہمیں یہ تفصیل کرنی پڑی۔

۵- پانچویں بحث: ثم لا يخفى أن المراد سے، اس بحث میں شارح فرماتے ہیں کہ بعض صورتوں میں ہم نے کہا تھا کہ ان کا ارتکاب کرنے والا عذاب کا مستحق ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کو عذاب ملے، ہو سکتا ہے، کہ اس کو عذاب نہ دیا جائے اللہ تعالیٰ کی مغفرت عامہ کی وجہ سے یا بندے کے سہو کی وجہ سے۔

مالہا اور ما علیہا کتنی چیزوں پر مشتمل ہے؟

ثم مالها وما علیہا یتناول الاعتقادیات، کوجوب الإیمان ونحوہ. والوجدانیات أي: الأخلاق

الباطنیۃ، والملکات النفسانیۃ، والعملیات، كالصلوة والصوم والبیع ونحوها. فمعرفة مالها وما علیها من الاعتقادات هی علم الکلام، ومعرفة مالها وما علیها من الوجدانیات هی علم الأخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب فی الصلوة ونحو ذلك.

ومعرفة مالها وما علیها من العملیات هی الفقه المصطلح، فإن أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملاً علی قوله: مالها وما علیها، وإن أردت ما یشمل الأقسام الثلاثة لم تزد. وأبو حنیفة رحمه الله إنما لم یزد عملاً؛ لأنه أراد الشمول أي: أطلق الفقه علی العلم بمالها وما علیها، سواء کان من الاعتقادات، أو الوجدانیات، أو العملیات، ومن ثم سُمی الکلام فقهاً اکبر.

ترجمہ: پھر مالها وما علیها اعتقادات کو بھی شامل ہے، جیسے کہ وجوب ایمان وغیرہ اور وجدانیات، یعنی باطنی اخلاق اور نفسانی ملکات کو بھی شامل ہے اور عملیات کو بھی شامل ہے، جیسے کہ نماز روزہ اور تجارت وغیرہ۔ پس معرفة النفس مالها وما علیها اعتقادات میں سے ”علم الکلام“ ہے اور معرفة النفس مالها وما علیها وجدانیات میں سے ”علم الاخلاق“ اور ”تصوف“ ہے، جیسے زہد، صبر، رضا اور نماز میں حضور قلب وغیرہ۔

اور معرفة النفس مالها وما علیها عملیات میں سے ”فقه اصطلاحی“ ہے۔ اگر فقہ سے مراد یہی فقہ اصطلاحی ہے تو پھر مالها وما علیها پر عملاً کی قید کا اضافہ کرو گے اور اگر آپ یہ چاہیں کہ یہ تعریف اقسام ثلاثہ (یعنی مذکورہ تینوں علوم) کو شامل ہو جائے تو پھر عملاً کی قید کا اضافہ نہ کیا جائے۔ اور امام ابو حنیفہؒ نے اس قید عملاً کو اس لئے نہیں بڑھایا کہ انہوں نے شمول کا ارادہ کیا، یعنی فقہ کا اطلاق مالها وما علیها کے علم پر کیا، چاہے اس کا تعلق اعتقادات سے ہو یا وجدانیات سے یا عملیات سے، اسی وجہ سے امام صاحب نے علم کلام کو ”فقه اکبر“ کا نام دیا ہے۔

ثم مالها وما علیها یتناول الاعتقادات

مصنفؒ فرماتے ہیں مالها اور ما علیها تین چیزوں پر مشتمل ہے: ۱- عملیات، جس کو ”فقه“ کہا جاتا ہے۔ ۲- اعتقادات، جس کو ”علم کلام“ کہا جاتا ہے۔ ۳- وجدانیات، جس کو ”علم تصوف“ کہا جاتا ہے۔ اب اگر مالها اور ما علیها، عملیات میں سے ہو تو اس کے لئے الفاظ، فقہ کے استعمال ہوں گے، جیسے صلوٰۃ، صوم، بیع وغیرہ۔ اور اگر مالها اور ما علیها اعتقادات میں سے ہوں تو اس کے لئے الفاظ، علم کلام کے استعمال

ہوں گے، جیسے وجوب ایمان وغیرہ اور اگر مالا اور ماعلیہا وجدانیات میں سے ہوں تو پھر اس کے لئے الفاظ، علم تصوف کے استعمال ہوں گے، جیسے زہد، صبر، رضاء وغیرہ۔

اب امام صاحبؒ کی نظر میں مالا اور ماعلیہا جیسے ان تینوں کو شامل ہے تو شامل ہی رہے گا، وہ کسی چیز کو نکالتے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علم کلام کا نام فقہ اکبر رکھا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے علم کلام کو ”فقہ اکبر“ کا نام دیا ہے، اور یہ اس لئے کہ قیاس اور اجماع کا دلیل ہونا قرآن و حدیث سے معلوم ہوتا ہے، اور قرآن و حدیث کا دلیل ہونا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اللہ اور رسول کا کلام ہے، اور یہ بات کہ قرآن و حدیث اللہ اور رسول کا کلام ہے یہی ہے، مسائل الہیہ والنبوہ پر، اور مسائل الہیہ والنبوہ علم کلام ہے، تو احکام عملیہ کو ادلہ اربعہ سے پہچاننا ”فقہ اکبر“ ہے اور ان ادلہ کی اصل کو دلائل عقلیہ سے پہچاننا ”فقہ اکبر“ ہے، اور ادلہ اربعہ کی اصل کو دلائل عقلیہ سے پہچاننے کا نام علم کلام ہے، اس لئے ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے علم کلام کو ”فقہ اکبر“ کا نام دیا ہے۔

لیکن بعض لوگوں نے فقہ کو عملیات پر منحصر کرنے کے لئے لفظ عملاً بڑھایا ہے اور علم کلام و تصوف کو معرفة النفس مالا اور ماعلیہا سے نکال دیا ہے۔

تشریح الشرح

إلا أن فيه مباحث یہاں کچھ اعتراضات ہیں اور کل ۵ بحثیں ہیں۔

۱۔ پہلی بحث: الأول: أنه جعل ترك الحرام سے، ایک سوال اور اس کا جواب۔

سوال: یہ ہے کہ مصنفؒ نے وجہ اول میں ترک حرام کو مالا یا شاب علیہ میں سے قرار دیا ہے۔ حالانکہ ترک حرام پر ثواب ملتا ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم میں ہے: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ۴۰) جو گناہوں اپنے رب کے سامنے کھڑا ہونے سے ڈرا، اور اس نے اپنے نفس کو خواہشات (حرام) سے روکا، تو اس کا ٹھکانا جنت ہی ہے۔ دیکھو صرف ثواب ہی نہیں بلکہ ترک حرام پر جنت کا وعدہ بھی ہے اور آپ کہہ رہے ہیں ثواب نہیں ملتا؟

جواب: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ترک حرام پر ثواب ہے، ورنہ تو ایک آدمی ایک موقع پر ہزاروں گناہ چھوڑتا ہے تو کیا اس کو ہزاروں گناہوں کے چھوڑنے پر ہزاروں ثواب ملیں گے؟! ایسا نہیں۔ ہاں! اتنی

بات ضرور ہے کہ اگر گناہ کے اسباب بھی تیار ہیں اور نفس کا میلان بھی گناہ کی طرف ہے، اس کے باوجود بھی وہ گناہ نہیں کرتا تو ثواب ہے اور قرآن کریم کی آیت کا محمل بھی یہی ہے۔

۲- دوسری بحث: والثانی: أن المراد بالجواز سے، اس میں دو سوال جواب ہیں:

① پہلا سوال: أن المراد بالجواز سے۔ کہ یہاں وجہ رابع میں بھی جواز کا ذکر آیا ہے اور وجہ خامس میں بھی جواز کا ذکر آیا ہے، تو وجہ رابع میں جواز کا کیا مطلب اور وجہ خامس میں جواز کا کیا مطلب؟

جواب: وجہ رابع میں جواز بمعنی مستوی الطرفین ہے، یہ امکان خاص کے مناسب ہے اور واجب کے مقابل ہے اس لئے کہ واجب میں جانب فعل ضروری ہوتی ہے اور جانب ترک ممنوع ہوتی ہے، اور یہاں پر دونوں طرف مستوی ہے، تو یہ واجب کا مقابل ہے اور وجہ خامس میں جواز سے مراد، عدم منع الفعل ہے کہ جانب فعل کا عدم ضروری نہیں ہے اور یہ امکان عام کے مناسب ہے اور حرمت کے مقابل ہے، اس لئے کہ حرمت میں جانب فعل کا عدم ضروری ہوتا ہے اور یہاں جواز میں جانب فعل کا عدم ضروری نہیں ہے۔

② دوسرا سوال: ”فإن قلت: إن أريد بالجواز سے، معترض کہتا ہے کہ اگر وجہ رابع میں جواز سے مراد، مستوی الطرفین ہو تو پھر مصنف کی یہ عبارت ”ففعّل ما سوى الحرام والمكروه تحريماً مما يجوز لها“ وجہ رابع میں اس معنی کے اعتبار سے درست نہیں، کیونکہ ما سوى الحرام واجب کو بھی شامل ہے اور واجب تو مستوی الطرفین نہیں، حالانکہ جواز کا معنی مستوی الطرفین کیا ہے؟ اور اسی وجہ رابع میں ”ترك ما سوى الواجب“ کو يجوز لها میں شمار کیا، حالانکہ ”ترك ما سوى الواجب“ ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو بھی شامل ہے، اور ان دونوں کا جواز (بمعنی مستوی الطرفین) میں داخل ہونا درست نہیں ہے، اس لئے کہ حرام اور مکروہ تحریمی مستوی الطرفین نہیں ہیں، بلکہ ان کی جانب فعل ممنوع ہے۔

جواب: ”قلت: هذا مخصوص سے، جواب یہ ہے کہ مصنف نے بعد میں تصریح کی ہے کہ واجب میں تین قسمیں شامل ہیں: فعل واجب، ترک حرام، ترک مکروہ تحریمی۔ اور ان تینوں کے مقابلات واسطہ ہیں۔ تو ان کی تصریح اس بات کی دلیل ہے کہ فعل ما سوى الواجب، واجب کو شامل نہیں اور ترک ما سوى الواجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی کو شامل نہیں۔

۳- تیسری بحث: ”والثالث: أن ما يحرم عليها سے“ وجہ خامس میں جو حرام کا ذکر ہوا

تھا وہ حرام اور مکروہ تحریمی دونوں کو شامل ہے۔ درحقیقت یہ ایک سوال کا جواب ہے معترض کہتا ہے کہ محرم کے الفاظ بظاہر حرام کو تو شامل ہیں، لیکن مکروہ تحریمی کو شامل نہیں۔ تو جواب دیا کہ محرم کے الفاظ مکروہ تحریمی کو بھی شامل ہیں، اس لئے کہ حرام سے مراد یہ ہے کہ جانب فعل، ممتنع ہو اور یہ معنی حرام اور مکروہ تحریمی دونوں میں پایا جاتا ہے۔

۴- چوتھی بحث: ”والرابع: أن ليس المراد“ سے ”اس بحث میں دو باتیں ہیں۔

پہلی بات: کہ معرفة النفس مالها و ما عليها میں ”معرفة“ سے مراد صرف تصور صلوٰۃ ہے یعنی ادراک تصوری مراد ہے یا نماز وغیرہ کے وجود فی نفس الامر کی تصدیق مراد ہے، حالانکہ ان دونوں کا نام فقہ نہیں ہے؟

جواب: ”معرفة النفس مالها و ما عليها“ میں ”معرفة“ سے مراد، معرفت احکام ہے، از قسم وجوب و حرمت مثلاً یہ تصدیق کرنا کہ: هذا واجب، ذلك حرام وغیرہ، اور مصنفؒ نے ”وجوب الايمان“ کا لفظ استعمال کر کے اس معرفت احکام من الوجوب والحرمة کی طرف اشارہ کر دیا۔

دوسری بات: ”فأحكام الوجدانيات من الوجوب“ سے ”اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ وجدانیات تو امور بدیہیہ میں سے ہیں، ان کی معرفت کا کیا مطلب؟

جواب: دیا کہ وجدانیات کا ادراک، دلیل سے ہوتا ہے اور نفس الامر میں وجود، وجدان سے ہوتا ہے، جیسا کہ عملیات میں وجوب صلوٰۃ دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور اس کا وجود حس سے محسوس ہوتا ہے۔

۵- پانچویں بحث: ”ثم لا يخفى أن اعتراضه“ سے ”اس بحث میں دو اعتراض ہیں، جو

شارحؒ نے مصنفؒ پر کئے ہیں:

پہلا اعتراض: کہ مصنفؒ ”عنقریب دوسری تعریف پر یہ اعتراض کریں گے کہ احکام سے کتنے احکام

مراد ہیں؟ کل یا بعض، متعین یا مبہم اور یہ اعتراض تو یہاں پر بھی ہو سکتا ہے، یہاں کیوں اعتراض نہیں کیا؟

جواب: اس تعریف میں احکام سے مراد جملہ احکام ہیں اور یہ تنہا ہی ہیں۔ اور دوسری تعریف میں

الاحکام غیر تنہا ہی ہیں، لہذا وہاں پر اعتراض ہو سکتا ہے اور یہاں پر نہیں۔

دوسرا اعتراض: کہ ایسے الفاظ، جن کے معانی متعین نہ ہوں ان کو تعریف میں استعمال نہیں کرنا

چاہئے، تو پھر مصنفؒ نے کیونکر لفظ احکام کو تعریف میں ذکر کیا ہے، جس کے معانی متعین نہیں؟

جواب: تعریف میں مبہم الفاظ کو استعمال نہیں کرنا چاہئے، یہ اس صورت میں ہے، جہاں قرینہ نہ ہو اور یہاں تو قرینہ موجود ہے کہ احکام سے جملہ احکام مراد ہیں، لہذا یہاں لفظ احکام کو ذکر کرنا درست ہے۔

فقہ کی دوسری تعریف

وقیل: العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فالعلم جنس والباقي فصل، فقوله: بالأحكام: يمكن أن يراد بالحكم ههنا: إسناد أمر إلى آخر، ويمكن أن يراد: الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق اه، فإن أريد الأول يخرج العلم بالنوات والصفات التي ليست بأحكام أي: يخرج التصورات ويبقى التصديقات، وبالشرعية يخرج العلم بالأحكام العقلية والحسية، كالعلم بأن العالم محدث، والنار محرقة، وإن أريد الثاني فقوله: بالأحكام، يكون اخترازا عن علم بما سوى خطاب الله تعالى المتعلق إلى آخره، فالحكم بهذا التفسير قسمان: شرعي أي: خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع، وغير شرعي أي: خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع، كوجوب الإيمان بالله تعالى، ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع؛ لتوقف الشرع عليه.

ثم الشرعي: إما نظري، وأما عملي، فقوله: العملية يخرج العلم بالأحكام الشرعية النظرية، كالعلم بأن الإجماع حجة، وقوله: من أدلتها أي: العلم بالحاصل للشخص الموصوف به، من أدلتها المخصوصة بها وهي: الأدلة الأربعة، وهذا القيد يخرج التقليد؛ لأن المقلد وإن كان قول المجتهد دليلاً له، لكنه ليس من تلك الأدلة المخصوصة: وقوله: التفصيلية يخرج الإجمالية كالمقتضى والنافي. وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله: بالاستدلال، ولا شك أنه مكرر.

ترجمہ: (اور کہا گیا ہے کہ فقہ، احکام شرعیہ عملیہ کو ان کے تفصیلی دلائل سے جاننے کا نام ہے)۔ پس ”العلم“ جنس ہے اور باقی فصل ہے، تو ان کا قول بالأحكام، یہاں پر یہ بھی ممکن ہے کہ حکم سے مراد ہو اسناد امر إلى آخر۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ حکم سے اصطلاحی معنی مراد لیا جائے، یعنی خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المكلفين الخ اب اگر حکم سے معنی اول مراد لیا جائے، تو اس کے ذریعہ سے ذوات اور صفات کا علم خارج ہو جائے گا، جو کہ احکام کے قبیل سے نہیں ہے یعنی تصورات خارج ہو جائیں گے اور

تصدیقات باقی رہ جائیں گی اور ”الشرعیہ“ کی قید سے عقلی اور حسی احکام کا علم خارج ہوگا، مثلاً اس بات کا علم کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے اور اگر حکم سے دوسرا معنی مراد لیا جائے، تو اس صورت میں بالاحکام کی قید سے خطاب اللہ المتعلق بأفعال المكلفین کے علاوہ سے احتراز ہو جائے گا۔ اس تفسیر کے لحاظ سے حکم کی دو قسمیں ہیں: ایک حکم شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب، جو شرع پر موقوف ہے اور دوسرا حکم غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب، جو شرع پر موقوف نہیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ پر ایمان کا وجوب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کا وجوب وغیرہ، جو کہ شرع پر موقوف نہیں، بلکہ شرع ان پر موقوف ہے۔

پھر حکم شرعی یا تو نظری ہوگا اور یا عملی ہوگا تو اس کا قول العملیہ ان احکام کو خارج کر دے گا، جو کہ شرعی نظری ہیں۔ مثلاً اس بات کا علم کہ اجماع حجت ہے اور اس کا قول ”من أدلتها“ (کا مطلب ہے) فقہ سے متصف شخص کا علم جو حاصل ہو دلائل مخصوصہ سے اور وہ اولہ اربعہ (کتاب اللہ، سنت، اجماع، قیاس شرعی) ہیں۔ اور یہ قید تقلید کو خارج کر دیتی ہے، اس لئے کہ اگرچہ مجتہد کا قول، مقلد کے لئے دلیل تو ہے، لیکن ان مخصوص دلائل میں سے نہیں اور تفصیل کی قید، اجمالی دلائل کو خارج کرنے کے لئے ہے، جیسے مقتضی اور ثانی۔ ابن حابط رحمہ اللہ نے اس تعریف پر اپنے قول بالاستدلال کا اضافہ کیا ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قید مکرر ہے۔

تشریح الممتن: وقيل: العلم بالأحكام الشرعية یہاں سے مصنف رحمہ اللہ فقہ کی دوسری تعریف ذکر فرما رہے ہیں۔ یہ تعریف امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے، العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فقہ نام ہے ان احکام شرعیہ عملیہ کا جو احکام اولہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں۔ اب ہر تعریف میں ایک جنس اور چند فصلیں ہوا کرتی ہیں تو اس تعریف میں ”العلم“ جنس ہے اور باقی ساری فصلیں ہیں اور احکام جمع ہے حکم کی اور بقول مصنف رحمہ اللہ حکم کے دو معنی ہو سکتے ہیں: ۱- اسناد امر الی آخر، ۲- خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفین بالاقتضاء أو التخيير۔

اب اگر معنی اول مراد لیں تو پھر لفظ حکم، فصل اول ہوگی، اور اس کے ذریعے علم ذات اور صفات یعنی تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات رہ جائیں گی، دوسرا لفظ شرعیہ ہے، اس کے ذریعے سے احکام عقلیہ وحیہ نکل جائیں گے، جیسے العالم محدث والنار محرقة۔ اور اگر حکم سے معنی ثانی مراد ہوں تو پھر

جو خطاب اللہ نہیں، وہ نکل جائیں گے اور حکم کی دو قسمیں ہو جائیں گی شرعیہ اور غیر شرعیہ۔

① احکام شرعیہ انہیں کہیں گے جو شریعت پر موقوف ہوں۔

② غیر شرعیہ وہ احکام ہیں، جو شریعت پر موقوف نہ ہوں، بلکہ شریعت ان پر موقوف ہو، جیسے وجوب ایمان۔ تو لفظ شرعیہ سے احکام غیر شرعیہ نکل جائیں گے اور عملیہ سے احکام شرعیہ نظریہ نکل جائیں گے، جیسے الإجماع حجة۔ اور من أدلتها کی قید سے مقلد کا علم نکل جائے گا، کیونکہ اس کے سامنے دلائل نہیں ہوتے اور التفصیلیہ کی قید سے وہ احکام نکل جائیں گے، جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہوں، جیسے مقتضی اور نافی وغیرہ۔

آخر میں مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے تعریف کے آخر میں بالاستدلال کی قید بڑھائی ہے یہ تکرار ہے، اس لئے کہ ادلہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ استدلال ہی کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے، لہذا ”من أدلتها التصلیہ“ کے بعد ”بالاستدلال“ کی قید لگانا تکرار ہی ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: وقيل: العلم، عرّف أصحاب الشافعي شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تعریف امام شافعی رحمہ اللہ سے منقول ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ متعلق علم، حکم ہوگا یا غیر حکم۔ اگر حکم ہو تو پھر وہ حکم شرع سے ماخوذ ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ حکم شرع سے ماخوذ ہو تو اس کا تعلق، عمل سے ہوگا یا نہیں۔ اگر عمل سے تعلق ہو تو پھر وہ علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوگا یا نہیں۔ اگر وہ علم ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہو تو یہ فقہ ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ العلم المتعلق بجميع الأحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية یہ فقہ ہے، باقی شارح رحمہ اللہ نے بھی قیود احترازیہ بیان کی ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اس تعریف میں ”علم ذوات وصفات“ نکل جائے گا، (یعنی لفظ احکام سے) اور ان احکام کا علم بھی اس تعریف سے نکل جائے گا جو شرع سے ماخوذ نہیں، (یعنی لفظ شرعیہ سے) جیسے وہ احکام جن کا علم ماخوذ من العقل ہے، مثلاً ”العالم حادث“ یا ان احکام کا علم ماخوذ من الحس ہے، مثلاً ”النار محرقة“۔ یا ان احکام کا علم ماخوذ من الوضع والاصطلاح ہے، مثلاً: ”الفاعل مرفوع“ اور اسی طرح اس تعریف سے احکام شرعیہ نظریہ کا علم بھی نکل جائے گا، جن کو احکام اعمقادیہ اور اصلیہ کا نام دیا جاتا ہے، (یعنی لفظ عملیہ سے) مثلاً: ”الإجماع حجة، والإيمان واجب“ اسی طرح اس تعریف سے اللہ تعالیٰ کا علم، رسول اللہ کا علم، جبریل علیہ السلام کا علم، اور

مقلد کا علم نکل جائے گا (یعنی ”من ادلتها التفصیلیہ“ کے لفظ سے) اس لئے کہ ان کے علومہ اربعہ تفصیلیہ سے حاصل نہیں ہیں۔

قوله: یحکن أن یراد بالحکم شارح رحمہ اللہ اس قول کے تحت چار بحثیں ذکر فرماتے ہیں۔

حکم کی تین تعریفیں

۱- پہلی بحث: الحکم یطلق فی العرف سے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف میں لفظ احکام موجود ہے جو حکم کی جمع ہے، تو شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حکم کی تین تعریفیں ہیں: ۱- عرفی، ۲- اہل اصول والی، ۳- اہل منطق والی۔

① تعریف عرفی: عرف میں حکم کہتے ہیں اسناد امر إلی آخر إيجاباً أو سلباً کو۔

② اہل اصول کی تعریف: ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفین الخ“۔

③ اہل منطق کی نظر میں: حکم ایقار نسبت اور عدم ایقار نسبت کا نام ہے۔

اب یہاں کون سا حکم مراد ہے؟ تو تیسرے کے بارے میں فرماتے ہیں، یہ مراد نہیں لے سکتے۔ قصہ یہ ہے کہ جو منطقی حکم ہے، یہ علم ہے۔ اگر ہم اس کو مراد لیں تو لازم آئے گا کہ فقہ، علوم شرعیہ کا نام ہو، حالانکہ فقہ، معلومات شرعیہ کا نام ہے، نہ کہ علوم شرعیہ کا۔ اور دوسرے کو بھی مراد نہیں لے سکتے، کیونکہ اس صورت میں لفظ عملیہ اور شرعیہ کا تکرار ہوگا، کیونکہ حکم اصطلاحی جب خطاب اللہ کا نام ہے تو شرعی ہونا یہیں سے معلوم ہوا۔ کیونکہ شریعت نام ہی خطاب اللہ کا ہے تو حکم بھی بمعنی شریعت اور شرعیہ تو ہے ہی شریعت، لہذا یہ تکرار ہے اور عملیہ بھی عمل سے متعلق ہے اور افعال مکلفین بھی عمل سے متعلق ہے تو دونوں میں تکرار ہے۔

۲- دوسری بحث: ”والمصنف رحمہ اللہ جوز أن یراد بالحکم سے“۔ مصنف پر رد

فرما رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ یہاں مصنف رحمہ اللہ سے بھول ہوئی کہ انہوں نے حکم مصطلح الاصول کو بھی مراد لینا جائز قرار دیا اور اس ایک بھول کی وجہ سے لفظ شرعیہ کی وضاحت میں بہت زیادہ تکلفات کرنے پڑے۔ چنانچہ مصنف نے ”شرعیہ“ کا معنی کیا: ”ما یتوقف علی الشرع“ سے یعنی ایسے احکام جن کا علم وادارک خطاب شارع کے بغیر حاصل نہ ہو، لہذا اس وقت ”خطاب اللہ“ کی دو قسمیں ہیں:

① خطاب بما یتوقف علی الشرع، جیسے وجوب صوم و صلوٰۃ۔

۲۔ خطاب بما لا يتوقف على الشرع، جیسے وجوب ایمان باللہ تعالیٰ اور وجوب تصدیق النبی۔ اس لئے کہ یہ وجوب ایمان و تصدیق ایسے احکام ہیں کہ یہ شریعت پر موقوف نہیں، بلکہ شریعت ان پر موقوف ہے، اس لئے کہ جب تک کسی شخص کو ایمان و تصدیق حاصل نہ ہو، تب تک وہ شریعت کے ثبوت کو کیسے تسلیم کرے گا؟ بہر حال یہ احکام ایسے ہیں کہ شریعت ان پر موقوف ہے، اب اگر یہ احکام شریعت پر موقوف ہو جائے تو پھر دور لازم آئے گا، لہذا اس تعریف میں ”شرعیہ“ کی قید سے وجوب ایمان و تصدیق جیسے احکام خارج ہو جاتے ہیں، تو مصنف نے یہ تکلف کیوں کیا؟

جواب: مصنف نے یہ سارا تکلف ”شرعیہ“ کی قید کو مفید بنانے کے لئے کیا ہے، تاکہ اس قید سے غیر شرعیہ احکام نکل جائے، اور یہ قید مفید بنے، بے فائدہ نہ ہو، جیسے کہ ”عملیہ“ کی قید کو مفید بنانے کے لئے لفظ ”أفعال مکلفین“ میں تکلف کیا، کہ اس کو فعل جوارح اور افعال قلب دونوں کے لئے عام بنا دیا، ورنہ تو ”أفعال مکلفین“ کا معنی افعال جوارح ہی ہے۔

۳۔ تیسری بحث: ”وإنما قال: الخطاب سے۔ شارح ایک نکتہ بیان فرماتے ہیں کہ حکم شرعی کی تعریف کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: الخطاب بما يتوقف اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کا خطاب ہوتا ہے، وہ چیز شریعت پر موقوف ہے، خود نفس خطاب شرع پر موقوف نہیں ہے، کیونکہ خطاب حکم بمعنی ”قدیم“ ہے اور قدیم کسی چیز پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا یہ مصنف رحمہ اللہ کا کمال ہے کہ بات واضح کر دی۔

۴۔ چوتھی بحث: ”ولقائل أن يمنع توقف الشرع سے۔“ یہ ایک سوال ہے۔

سوال: ایک ہے نفس ایمان اور نفس تصدیق، اور ایک ہے وجوب ایمان اور وجوب تصدیق۔ اب نفس ایمان اور نفس تصدیق کو آپ غیر شرعی کہہ سکتے ہیں، لیکن وجوب ایمان اور وجوب تصدیق کو غیر شرعی نہیں کہہ سکتے، اس لئے کہ وجوب تو شرع کے احکام میں سے ہے تو یہ کیونکر شرع پر موقوف نہ ہوگا؟ اب مصنف رحمہ اللہ نے وجوب ایمان کو غیر شرعی قرار دیا ہے، جو کہ خطا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کے قول کا مطلب یہ نہیں، بلکہ مصنف کے قول ”بما لا يتوقف على الشرع کو وجوب الإیمان“ کا معنی یہ ہے کہ وہ خطاب جو شرع پر موقوف نہ ہو، وجوب ایمان کے موقوف علی الشرع ہونے کی طرح تو وجوب ایمان موقوف علی الشرع کی مثال ہے، اور اس کے بعد جو ”دخوہا“

کے الفاظ ہیں، تو یہاں پر ضمیر ”ہما“ نفس ایمان و تصدیق کی طرف رائج ہے، اور یہ نفس ایمان و تصدیق غیر موقوف علی الشرع کی مثال ہے۔

قوله: ثم الشرعي أي: المتوقف على الشرع امام شافعی رحمہ اللہ کی تعریف میں ایک لفظ گزرا ہے ”الشرعية“ اور اس کے بعد العملية۔ تو شارح رحمہ اللہ اس کی تشریح فرما رہے ہیں کہ شرعی کی دو قسمیں ہیں: ایک شرعیہ عملیہ اور ایک شرعیہ نظریہ۔

① شرعیہ عملیہ وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل کے ساتھ متعلق ہوں۔

② شرعیہ نظریہ وہ احکام ہیں جو کیفیتِ عمل کے ساتھ متعلق نہ ہو، مثال الإجماع حجة۔ تو اب عملیہ کی قید سے نظریہ نکل جائیں گے اور شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں یہ اس صورت میں ہے، جب حکم دوسرے معنی میں ہو اور اگر حکم کا پہلا معنی مراد لیں تو پھر شرعیہ کی دو قسمیں نہیں بن سکتی۔ اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

وقوله: أي: العلم الحاصل قد يتوهم یہاں سے ایک وہم کا ازالہ فرما رہے ہیں، وہم یہ ہے کہ ”من أدلتها“ احکام سے متعلق ہے۔ تو معنی یہ ہوگا کہ وہ علم، احکام سے حاصل شدہ ہو، تو اس صورت میں مقلد کا علم، فقہ کی تعریف سے نہیں نکلتا، کیونکہ وہ بھی اولہ سے حاصل شدہ ہے۔ حالانکہ یہ بات درست نہیں، کیونکہ مقلد کا علم، فقہ سے خارج ہے۔ اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے تصریح فرمادی کہ ”من أدلتها“ یہ العلم سے متعلق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس شخص نے خود، اولہ سے اجتہاد و استنباط کیا ہو۔ لہذا مقلد کا علم نکل گیا۔ اب رہی یہ بات کہ ”من أدلتها“، العلم سے متعلق ہے، تو دلیل کیا ہے؟ اس پر دو دلیلیں ذکر فرمائی ہیں:

① اس لئے کہ دلیل سے جو کچھ حاصل ہوتا ہے، وہ کسی شے کا علم ہوتا ہے۔ تو اولہ سے احکام کے علم کو مستنبط کیا جائے گا۔

② حکم بمعنی خطاب اللہ ہے اور خطاب اللہ قدیم ہے، اس کو کسی سے حاصل نہیں کیا جاسکتا، اس وجہ سے ہمارا کہنا ہے کہ ”من أدلتها“، العلم سے متعلق ہے، یہ احکام سے متعلق نہیں ہے۔ باقی یہ بات کہ علم کو اولہ سے کس طرح مستنبط کیا جاتا ہے؟ تو وہ اس طرح، کہ اولہ میں نظر کی جائے گی، تو ابہما سے حکم معلوم ہو جائے گا۔

وقيد الأدلة بالتفصيلية ”التفصيلية“ کی قید سے ”العلم الحاصل من الدليل الإجمالي“ کو نکال دیا ہے، جیسے کسی چیز کا وجود ہو، مقتضی کی وجہ سے یا کسی چیز کا عدم وجود ہو، ثانی کی وجہ سے، کہ یہاں ثانی موجود ہے، اس لئے وہ چیز نہیں پائی جاسکتی۔ مقتضی کی مثال، جیسے مردار کا حلال ہونا حالت

مخصّصہ میں۔ ثانی کی مثال، مردار کا حلال نہ ہونا مخصّصہ نہ ہونے کی صورت میں۔

قولہ: ولا شك أنه مكرر، ذهب ابن الحاجب..... یہ بات پہلے آچکی ہے کہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے تعریف کے آخر میں ”استدلال“ کا لفظ بڑھایا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس پر رد کیا تھا، اب شارح رحمہ اللہ اس کی وضاحت فرما کر مصنف رحمہ اللہ پر رد کر رہے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ضروری، دوسرا کسبی۔ ضروری، جیسے جبرائیل علیہ السلام کا علم، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا علم اور کسبی، جیسے ائمہ مجتہدین کا علم۔ لہذا بالاستدلال کی قید سے علامہ ابن حاجب رحمہ اللہ نے علم ضروری کو فقہ سے نکال دیا ہے۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ کو یہ وہم ہوا کہ ابن حاجب اس لفظ کو مقلد کا علم نکالنے کے لئے سمجھ رہے ہیں۔ حالانکہ علم مقلد تو من أدلتها سے نکلا ہے، اس لئے یقین سے فرمایا کہ یہ قید مکرر ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کو وہم نہیں ہوا، اس لئے کہ جس طرح من أدلتها کی قید سے مقلد کا علم نکل جاتا ہے، اسی طرح علم ضروری بھی نکل جاتا ہے۔ پھر خود شارح رحمہ اللہ کو خیال آیا کہ من أدلتها کی قید سے مقلد کا علم بھی نکلا اور علم ضروری بھی نکلا، تو فرمایا کہ اگر ”من أدلتها“ کی قید سے علم مقلد کے ساتھ علم ضروری بھی نکلا ہو تو علامہ ابن حاجب نے بالاستدلال سے خروج علم الضروری کی تقریر کر دی، یا وہم کو دفع کر دیا کہ کسی کو یہ وہم نہ ہونا چاہیے کہ ”من أدلتها“ کی قید سے علم ضروری کا خروج نہیں ہوا، یا بالاستدلال کی قید کو بڑھایا بیان ”یعنی توضیح مقام کے لئے نہ کہ احتراز کے لئے“ اور یہ کوئی انوکھی بات نہیں، بلکہ توضیح مقام کے واسطے بعض دفعہ قیود بڑھائی جاتی ہیں۔

حکم کی تعریف

ولما عرف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية، وجب تعريف الحكم، وتعريف الشرعية. فقال: والحكم، قيل: خطاب الله تعالى. هذا التعريف منقول عن الأشعري، فقوله: خطاب الله تعالى، يشمل جميع الخطابات، وقوله: المتعلق بأفعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك، فبقي في الحد نحو: خلقكم وما تعملون، مع أنه ليس بحكم.

فقال: بالاقتضاء، أي: الطلب، وهو إما طلب الفعل جازماً كالإيجاب، أو غير جازم، كالندب، وإما طلب الترك جازماً كالتحريم، أو غير جازم، كالكرهية، أو التخيير أي: الإباحة وقد

زاد البعض: أو الوضع؛ ليدخل الحكم بالسببية، والشرطية ونحوهما۔

اعلم أن الخطاب نوعان: إما تكليفي، وهو المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير، وإما وضعي وهو الخطاب بأن هذا سبب ذلك، أو شرط ذلك، كالدلوک سبب للصلوة والوضوء شرط لها۔ فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفي وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعي، والبعض لم يذكر الوضعي؛ لأنه داخل في الافتضاء أو التخيير؛ لأن المعنى من كون الدلوک سبباً للصلوة: أنه إذا وجد الدلوک وجبت الصلوة حينئذٍ، والوجوب من باب الافتضاء، لكن الحق هو الأول؛ لأن المفهوم من الحكم الوضعي تعلق شيء بشيء آخر، والمفهوم من الحكم التكليفي ليس هذا، ولزوم أحدهما الآخر في صورة لا يدل على اتحادهما نوعاً۔

ترجمہ: جب (مصنف رحمہ اللہ) نے فقہ کی تعریف العلم بالأحكام الشرعية سے کی تو حکم اور شرعیہ کی تعریف واجب ہو گئی۔ پس کہا کہ (حکم کے بارے میں کہا گیا ہے کہ خطاب اللہ تعالیٰ الخ) یہ تعریف ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے منقول ہے۔ پس ماتن کا قول ”خطاب اللہ تعالیٰ“ سارے خطابات کو شامل ہے اور اس کا قول ”المتعلق بأفعال المكلفين“ سے وہ خطابات نکل جاتے ہیں، جو اس طرح نہ ہوں۔ تو تعریف میں ”خلقکم و ما تعملون“ جیسی خبریں باقی رہ گئیں، باوجودیکہ یہ احکام نہیں ہیں۔ تو مصنف رحمہ اللہ نے کہا (بالافتضاء) یعنی طلب کے ساتھ اور طلب سے مراد، فعل کو جزم کے ساتھ طلب کرنا ہے، جیسے وجوب یا بغیر جزم کے طلب کرنا ہے، جیسے ندب یا طلب ترک ہو جزم کے ساتھ، جیسے تحریم یا طلب ترک ہو بغیر جزم کے، جیسے کراہت (یا تخيير) یعنی اباحت کے ساتھ ہو (اور بعض لوگوں نے حکم کی تعریف پر او الوضع کی قید بڑھائی ہے، تاکہ اس کے ذریعہ سے وہ حکم تعریف میں داخل ہو جائے، جس کا ثبوت سمیت یا شرطیت یا کسی اور وجہ سے ہوتا ہے)۔

جان لو! کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تکلفی اور یہ خطاب متعلق ہوتا ہے، افعال مکلفین کے ساتھ، افتضاء یا تخيير۔ دوسرا وضعی اور وضعی خطاب ہے، اس بات کا کہ یہ چیز سبب ہے اس چیز یعنی حکم کے لئے یا اس کی شرط ہے۔ مثلاً دلوک شمس نماز کے لئے سبب ہے اور وضوء نماز کے لئے شرط ہے، پس مصنف رحمہ اللہ نے جب ان میں سے ایک قسم کو ذکر کیا اور وہ تکلفی ہے تو دوسری قسم کا ذکر کرنا بھی واجب ہوا، وہ وضعی ہے۔ بعض لوگوں نے نوع وضعی کو ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ یہ افتضاء اور تخيير میں داخل ہے، کیونکہ دلوک شمس

کے سبب للصلوة ہونے کے معنی ہیں کہ جب دلوک پایا جائے گا تو نماز اس وقت واجب ہوگی اور وجوب، اقتضاء کے قبیل سے ہے، لیکن حق بات پہلی ہی ہے، اس لئے کہ حکم وضعی سے جو مفہوم سمجھ میں آتا ہے وہ ایک چیز کا دوسری چیز کے متعلق ہونا ہے جب کہ حکم تکلفی کا مفہوم اس کے علاوہ ہے اور ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ کسی ایک صورت میں لزوم اس بات کو مستلزم نہیں کہ یہ دو قسمیں متحد النوع ہوں۔

تشریح الممتن: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں فقہ کی تعریف میں ”حکم“ کا لفظ آیا ہے، تو ضروری ہوا کہ حکم کی بھی تعریف کی جائے، حکم کی تعریف: خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير، ہر تعریف میں جنس اور فصلیں ہوتی ہیں، تو خطاب جنس ہے، تمام خطابات کو شامل ہے اور بأفعال کی قید سے وہ خطاب نکل گیا، جو افعال کے ساتھ متعلق نہیں۔ البتہ وہ اخبار جو بندوں کے احوال سے متعلق ہیں، حکم میں داخل ہیں۔ مثلاً: خلقكم وما تعملون اور اسکو نکالنے کے لئے اقتضاء اور تخیر کی قید لگائی ہے، کیونکہ اقتضاء کا معنی یہ ہے کہ فعل طلب کیا جا رہا ہو یا ترک فعل طلب کیا جا رہا ہو، جب کہ ”حقکم وما تعلمون“ میں نہ تو طلب فعل ہے اور نہ ہی طلب ترک ہے، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ جازم اور غیر جازم۔ طلب فعل جازم، جیسے ایجاب اور غیر جازم، جیسے ندب، طلب ترک جازم، جیسے تحریم اور غیر جازم، جیسے کراہیہ وغیرہ اور تخیر کا معنی مستوی الطرفین (یعنی مباح)۔

وقد زاد البعض: اب بعض لوگوں نے ”أو الوضع“ کی قید کا اور اضافہ کیا ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ یہ شئی اس شئی کے لئے سبب ہے یا شرط ہے۔ جاننا چاہئے کہ احکام کی دو قسمیں ہیں: ۱- احکام تکلفی ۲- احکام وضعی، تو جب تکلیفیہ کا ذکر ہوا تو مناسب ہے کہ وضعیہ کا بھی ذکر ہو جائے، جیسے کہا جاتا ہے دلوک شمس سبب ہے، نماز کے لئے اور وضوء شرط ہے نماز کے لئے۔ والبعض لا يذكر لیکن بعض دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ أو الوضع کی قید کی ضرورت نہیں، بلکہ احکام وضعیہ، احکام تکلیفیہ میں داخل ہیں، اس لئے کہ یہ اقتضاء میں داخل ہیں۔ بایں طور کہ ”دلوک شمس“ نماز کے لئے سبب ہے، اور احکام وضعیہ میں سے ہے تو ہم یوں کہیں گے کہ جب دلوک شمس ہو جائے تو نماز واجب ہو جائے گی اور وجوب احکام تکلیفیہ میں سے ہے، لہذا احکام وضعیہ، احکام تکلیفیہ میں داخل ہیں۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بہر حال وضعیہ کو بھی تکلیفیہ کی طرح الگ طور پر بیان کرنا چاہیے، وجہ یہ ہے کہ حکم وضعی کا مفہوم ہے تعلق شئی بشئی آخر اور حکم تکلفی ایسا نہیں۔ باقی ایک کا دوسرے کو لازم ہونا کسی ایک صورت میں، یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ

وہ دونوں نوع کے اعتبار سے بھی متحد ہو جائیں۔

تشریح الشرح:

قوله: ولما عرف الفقه المذكور اس قول کے تحت کل تین بحثیں ہیں۔

۱۔ پہلی بحث: المذكور فی کتب سے۔ اس بحث میں تین ہیں:

① پہلی بات: یہ ہے کہ جو تعریف، خطاب اللہ المستلحق الخ سے کی گئی ہے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو حکم مطلق کی تعریف قرار دیا ہے، جس کا حکم ذکر فقہ کی تعریف میں ہوا ہے۔

② دوسری بات: اور شرعی کی قید زائد ہے۔

③ تیسری بات: کہ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے اس تعریف کو حکم شرعی کی تعریف قرار دینا بعض اشاعرہ کی رائے ہے۔ اب شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ تینوں باتیں مصنف رحمہ اللہ کے عدم تصحیح کی وجہ سے ہیں، انہوں نے شوافع کی کتابوں کو ٹھوٹا نہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ تعریف حکم مطلق کی نہیں، بلکہ حکم شرعی کی ہے اور شرعی کی قید زائد نہیں، بلکہ اصل اور مفید ہے اور اس تعریف کو حکم شرعی کی تعریف قرار دینا اشاعرہ میں سے بعض کی نہیں، سب کی رائے ہے۔ گویا شارح رحمہ اللہ نے اعتراض کیا۔

لہذا ہم جواب دیں گے کہ منہاج الاصول وغیرہ اشاعرہ کی کتابوں سے وہ دورائے معلوم ہوتی ہیں، جن کا مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمایا کہ اس تعریف کو بعض نے حکم شرعی کی تعریف قرار دیا ہے اور اکثر نے حکم مطلق کی۔ چنانچہ ”شرح منہاج الاصول“ میں ہے:

إن قيل: تقييد "المطلق بالفعل" يخرج ما يتعلق بالاعتقاد والأقول؟ قلنا: يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف، وهو أعم الذي يشمل تلك الأحكام وأجاب بعضهم: بأن المحدود الحكم الشرعي، الذي هو فقه، لا مطلق الحكم الشرعي.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ حکم کی تعریف میں جو ”المتعلق بأفعال المكلفين“ کی قید لگائی گئی ہے یہ قید ان احکام کو خارج کر دیتی ہے جن کا تعلق اعتقاد و اقوال سے ہے (اس لئے کہ وہ از افعال جوارح نہیں ہیں اور افعال سے متبادر افعال جوارح ہیں)

حالانکہ یہ تمام احکام شرعیہ ہیں، لہذا آپ کی تعریف شامل مجمع الافراد نہ ہوئی، قلنا سے جواب ہے کہ ”فعل“ ما یصدر من المکلف کے معنی میں ہے، اور یہ صادر من المکلف ایسا عام معنی ہے جو سارے احکام کو شامل ہے، اور بعض نے یہ جواب دیا کہ ”محدود“ حکم شرعی فقہی ہے نہ کہ مطلقاً حکم شرعی۔ اس سوال و جواب سے مصنف کی تائید ہوتی ہے کہ اس مسئلہ میں اشاعرہ کی دورائے ہیں۔

۲- دوسری بحث: فنقول: عرف بعض الأشاعرة الحكم الشرعي سے۔ اس بحث میں جو لفظ ”خطاب اللہ“ ہے، اس کی وضاحت فرماتے ہیں کہ خطاب کا لغوی معنی ہے توجیہ الکلام نحو الغیر للإفہام سمجھانے کی غرض سے کلام کو غیر کی طرف متوجہ کرنا۔ پھر اس کو نقل کیا گیا ہے ما یقع بہ الخطاب کی طرف اور یہاں پر خطاب سے مراد کلام نفسی ازلی ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ ازل میں کلام کو خطاب نہیں کہا جاسکتا۔ لہذا انہوں نے خطاب کی تعریف کی ہے الکلام الموجه للإفہام، یا الکلام المقصود منه إفہام من هو متہیء لفہمہ۔

دوسرا لفظ ”تعلق“ ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ کے خطاب میں سے کوئی ایک خطاب ایک فعل سے متعلق ہو اور دوسرا دوسرے سے متعلق ہو اور یہ مطلب نہیں کہ ایک خطاب تمام افعال سے متعلق ہو، ورنہ تو کوئی حکم ہی بالکل نہ پایا جاتا، اس لئے کہ ایسا کوئی خطاب نہیں ہے جو تمام افعال سے متعلق ہو۔ لہذا اب تعریف میں خواص النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی داخل ہیں، البتہ اللہ کی ذات و صفات اور تنزیہات کے احوال داخل نہ ہونگے۔

۳- تیسری بحث: لایقال: إضافة الخطاب إلى الله تعالى سے۔ اس بحث میں دو

سوال جواب ہیں۔

① پہلا سوال: لا یقال سے۔ سوال یہ ہے کہ خطاب اللہ میں خطاب کی اضافت اللہ کی طرف کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حکم صرف اللہ ہی کا ہو، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی اور امیر کے حکم کی اطاعت بھی واجب ہے اور ان کا بھی حکم ہوتا ہے۔ لہذا یہ اضافت، اللہ تعالیٰ کی طرف بالکل درست نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ان کی اطاعت بھی تو اللہ کے حکم ہی سے ہے۔ لہذا حکم صرف اللہ تعالیٰ ہی کا

ہوا اور اضافت درست ہے۔

② دوسرا سوال: ثم اعترض على هذا التعريف سے۔ اس حکم کی تعریف پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف، دخول غیر سے مانع نہیں، کیونکہ وہ قصص، جو احوال مکلفین یا ان کے افعال پر مبنی ہیں اسی طرح وہ اخبار جو ان کے اعمال کے متعلق ہیں، وہ بھی اس تعریف میں داخل ہو گئے، حالانکہ وہ احکام نہیں؟

پہلا جواب: ایک تو یہ کہ ہم یہاں پر اقتضاء اور تخیر کی قید کو بڑھا رہے ہیں۔ لہذا یہ قصص و اخبار مذکورہ حکم کی تعریف سے نکل جائیں گے۔

دوسرا جواب: یہ ہے کہ حیثیت کی قید ہر تعریف میں معتبر ہوتی ہے۔ لہذا کسی دوسری قید کی ضرورت ہی نہیں، اس قید کے ذریعے سے یہ قصص و اخبار مذکورہ حکم کی تعریف سے نکل جائیں گے۔

معزلہ کے تین اعتراضات:

قولہ: وزاد البعض، اعترضت المعتزلة: اس عبارت کے تحت شارح نے معزلہ کی طرف سے مصنف رحمہ اللہ کے کلام پر تین اعتراضات ذکر کئے ہیں:

① پہلا اعتراض: الأول: أن الخطاب عندكم سے۔ یہ ہے کہ آپ نے حکم کی تفسیر، خطاب اللہ سے کی۔ خطاب اللہ تو قدیم ہے اور حکم حادث ہے لہذا حادث کی تفسیر قدیم سے کرنا درست نہیں؟ اب حکم کے حادث ہونے پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں:

① پہلی دلیل: تو یہ ہے کہ حکم، عدم کے بعد وجود میں آتا ہے، مثلاً کہا جاتا ہے حلت المرأة بعد ما لم تكن حلالاً عورت حلال ہو گئی بعد اس کے کہ حلال نہ تھی۔ اس مثال میں ”حلت“ حکم ہے، اور یہ حکم عدم کے بعد وجود میں آیا، اور جوشی عدم کے بعد وجود میں آئے، وہ حادث ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ حکم حادث ہے۔

② دوسری دلیل: کہ حکم معلول ہوا کرتا ہے شی حادث کا اور جوشی حادث کا معلول بنے، وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے حلت المرأة بالنكاح و حرمت بالطلاق۔ وہ عورت نکاح سے حلال ہو گئی اور طلاق سے حرام ہو گئی، اب حلت و حرمت دونوں حکم ہیں اور نکاح و طلاق ان کے لئے علت ہیں جب کہ نکاح و طلاق شی حادث ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ حکم حادث ہے پھر آپ نے کیونکر حادث کی تفسیر قدیم سے کی؟

جواب: یہ ہے کہ ہم نے حکم کی جو تفسیر خطاب اللہ سے کی، وہ بالکل درست ہے، مغالطہ آپ کو ہوا کہ

حکم کو حادث جانا، حالانکہ حکم قدیم ہے اور خطاب بھی قدیم ہے تو یہ تفسیر القدیم بالقدیم ہے۔ باقی آپ نے جو دو دلیلیں پیش کیں، ان کا جواب یہ ہے:

پہلی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ حلت (حکم) پہلے سے موجود تھا، لیکن وہ اس عورت سے تو سے نہیں تھا، اور اب اس عورت سے اس کا تعلق قائم ہوا۔

دوسری دلیل کا جواب: یہ ہے کہ علت دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک علت برائے تاثیر اور ایک علت بمعنی علامت و نشانی۔ شئی حادث قدیم کے لئے علت تاثیر تو نہیں بن سکتی، البتہ شئی حادث قدیم کے لئے علت بمعنی علامت بن سکتی ہے اور یہاں بھی نکاح اور طلاق شئی حادث ہیں اور یہ حکم یعنی حلت اور حرمت کے لئے علت بمعنی علامت ہے۔ لہذا شئی حادث، شئی قدیم کے لئے علامت بن سکتی ہے، جیسے کائنات علامت ہے صانع کے لئے۔

۲ دوسرا اعتراض: الثانی: أنه يشتمل على كلمة سے۔ یہ ہے کہ آپ نے تعریف میں لفظ ”او“ ذکر کیا یہ شک کے لئے آتا ہے، جو تجدید و تعریف کے منافی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ”او“ یہاں پر شک کے لئے نہیں، بلکہ انواع بیان کرنے کے لئے ہے۔

۳ تیسرا اعتراض: الثالث: أنه غير جامع سے۔ یہ اعتراض اس وقت وارد ہوگا، جب ہم او التخییر تک تعریف کو محدود کر لیں۔ سوال یہ کہ آپ کی تعریف، احکام وضعیہ کو شامل نہیں۔ لہذا یہ تعریف درست نہیں؟

یہاں تیسرے اعتراض میں شارح نے مصنف رحمہ اللہ پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے تو مانعیت کا ذکر ہی نہیں کیا؟ ہم جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ونحوہما کاللفظ مانعیت کی طرف اشارہ ہے۔

جواب: اب اصل اعتراض کا جواب تین طرح سے دیا گیا ہے:

① بعض لوگوں نے تو کہا کہ أبو الوضع کی قید بڑھادی ہے۔

② بعض لوگوں نے کہا احکام وضعیہ واقعتاً احکام ہیں، لیکن وہ اقتضاء میں داخل ہیں۔

③ بعض لوگوں نے کہا کہ ہم احکام وضعیہ کو احکام مانتے ہی نہیں۔ اس سلسلے میں اب اشاعرہ کے تین

گروہ ہیں اور ان میں سے ہر گروہ نے الگ الگ قول اختیار کیا ہے، جو آپ کے سامنے آ گئے ہیں۔

احکام وضعیہ کے سلسلے میں اشاعرہ کی تین جماعتیں

وقوله: وأنت خبير بأنه لا توجیه لهذا الكلام ان عبارت میں شارح، مصنف کے کلام پر نکتہ چینی کر رہے ہیں، اس سے قبل بطور تمہید یہ سمجھئے کہ احکام وضعیہ کے بارے میں اشاعرہ کی تین جماعتیں ہیں۔ پہلی جماعت منہم من لم یسنہا أحکاماً۔ دوسری جماعت: منہم من یسنہا أحکاماً و زادوا قید الوضع۔ تیسری جماعت: منہم من یسنہا أحکاماً و أدرجوها فی الاقتضاء أو التخییر۔

اب شارح فرما رہے ہیں کہ ہمارا جود مقابل ہے، وہ احکام وضعیہ کو احکام مانتا ہی نہیں، پھر کیونکر ان پر لازم ہوا کہ وضعی کا ذکر کریں؟ اور اگر بالفرض وہ ذکر بھی کریں تو ان کی طرف سے اس کا ذکر کرنا کیسے درست ہوگا؟

جواب: یہ تو فرقہ اولی کا قول ہے، جس کو آپ لے کر اعتراض کر رہے ہیں، مصنف نے اس کا ذکر ہی نہیں کیا۔ لہذا اس کو لے کر مصنف پر اعتراض کرنا درست نہیں۔

دوسری بات: شارح فرما رہے ہیں کہ اشاعرہ احکام تکلیفیہ کو اعم مانتے ہیں اور وضعیہ کو اخص، پھر مفہوم کے اعتبار سے تکلفی اور وضعی الگ الگ ہو جاتے ہیں اور مفہوم کے تغایر سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لہذا ان پر او الوضع کی قید بڑھانا کیوں لازم ہو؟

ہم جواب دے سکتے ہیں کہ یہاں پر صرف اعم اور اخص کی بات نہیں، بلکہ ان دونوں میں تباہی ہے۔ کیونکہ حکم وضعی کا مفہوم ہے ”تعلق شیئی بشی آخر“ ایک شیئی کا دوسری شیئی سے متعلق ہونا، اور حکم تکلفی کا مفہوم ہے وجوب فعل اور تحریم فعل وغیرہ۔ (یہاں مفہوم کا مطلب ہے معنی لازم۔

تیسری بات: کہ مصنف نے وضعی کی تفسیر تعلق بشی شیئی آخر سے کی ہے، یہ درست نہیں؟ جواب یہ دیا جائے گا کہ مصنف نے معنی حقیقی کو بیان نہیں کیا بلکہ لازم معنی کو بیان کیا ہے۔

حکم کی تعریف میں بعض اشاعرہ کی رائے

وبعضہم عرف الحکم الشرعی بهذا، أي: بعض المتأخرین من متابعی الأشعری قالوا: الحکم الشرعی: خطاب اللہ تعالیٰ، فالحکم علی هذا: إسناد أمر إلی آخر. والفقہاء یطلقونہ علی ما ثبت

بالخطاب، كالوجوب، والحرمة مجازاً بطريق إطلاق اسم المصدر على المفعول، كالخلق على المخلوق، لكن لما شاع فيه صار منقولاً اصطلاحياً، وهو حقيقة اصطلاحية.

ترجمہ: (اور ان میں سے بعض نے حکم شرعی کی یہی تعریف کی ہے) یعنی امام ابو الحسن اشعریؒ کے بعض متاخرین تبعین نے حکم شرعی کی تعریف یہ کی ہے کہ حکم شرعی خطاب اللہ کا نام ہے۔ لہذا اس صورت میں حکم مطلق: اسناد امر الی آخر کا نام ہوگا (اور فقہاء مجازاً حکم کا اطلاق: ثابت بالخطاب پر کرتے ہیں، جیسے وجوب، حرمت) یعنی اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر، جیسے خلق کا اطلاق مخلوق پر، لیکن جب عام استعمال ہوا (اس مجازی معنی میں) تو منقول اصطلاحی ہوا، جو کہ حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

تشریح الممتن: مصنفؒ فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے خطاب اللہ کو حکم شرعی کی تعریف قرار دیا ہے اور جب یہ حکم شرعی کی تعریف ہو جائے تو حکم مطلق کی تعریف: نسبة أمر إلی آخر ہوگی۔ اور فقہاء کا کہنا ہے کہ حکم، اصل میں خطاب اللہ کا نام ہے پھر اس کو منتقل کر دیا گیا ہے: ثابت بالخطاب کی طرف یعنی وجوب، حرمت وغیرہ کی طرف مجازاً اور جب اس کا استعمال عام اور شائع ذائع ہوا تو اس کو مجازی کی بجائے حقیقت اصطلاحیہ کا نام دیا گیا ہے۔

تشریح الشرح

قوله بعضهم عَرَفَ..... شارحؒ فرماتے ہیں کہ بعض مختصر کتابوں میں یہ عبارت لکھی گئی ہے ”إن الحكم خطاب الله“ اور اس عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ خطاب اللہ المتعلق الخ یہ ”حکم شرعی“ کی تعریف ہے۔ اور بعض کتابوں میں تصریح کی گئی ہے کہ خطاب اللہ، حکم شرعی کی تعریف ہے۔ مصنفؒ نے سمجھ لیا کہ اشاعرہ کے دو مذہب ہیں، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ ان سب کے ہاں یہ بات متفق ہے کہ خطاب اللہ المتعلق الخ ”حکم شرعی“ ہی کی تعریف ہے، ہاں بعض نے یہ بات صراحتہً کہی ہے اور بعض نے اشارہً۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ہم نے (شرح منہاج الأصول) کی عبارت پہلے ذکر کی ہے، جس میں اس بات کی صراحت ہے کہ اس حکم کے سلسلے میں اشاعرہ کی دورائے ہیں، لہذا مصنفؒ پر اعتراض کرنا بے جا ہے۔ بہر حال مصنفؒ فرماتے ہیں اگر یہ تعریف حکم مطلق کی ہو تو پھر شرعی کا معنی ہوگا: ما يتوقف على

الشرع اور اس قید سے وجوب ایمان وغیرہ نکل جائیں گے اور اگر یہ تعریف حکم شرعی کی ہو تو پھر شرعی کا معنی ہوگا: ماورد بہ خطاب الشرع، نہ کہ: ما یتوقف علی الشرع، کیونکہ اس صورت میں حد، (یعنی: ما یتوقف علی الشرع والی تعریف) اعم ہوگی محدود (یعنی شرعی) سے اور حد میں وجوب ایمان داخل ہو جائے گا، جب کہ یہ محدود میں داخل نہیں۔

قولہ: فالحکم علی هذا..... شارح تھوڑی سی وضاحت فرماتے ہیں کہ جب یہ تعریف حکم شرعی کی ہے تو پھر حکم مطلق کی تعریف ہوگی: نسبة أمر إلى آخر اور یہ اس لئے کہ اگر ہم اس کو بھی حکم مطلق کی تعریف قرار دیں تو پھر لفظ شرعیہ کا تکرار لازم آئے گا۔

فإن قيل: اب معترض اعتراض کرتا ہے کہ پھر تو احکام شرعیہ کی تعریف میں وجوب ایمان داخل ہو جائے گا، کیونکہ اس پر بھی شرع کا ورود ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ عملیہ کی قید سے خارج ہو جائے گا۔

قولہ: والفقهاء يطلقونه..... شارح فرماتے ہیں کہ فقہاء کہتے ہیں کہ حکم نام ہے خطاب اللہ کا پھر یہ ماثبت بالخطاب کی طرف مجازاً منتقل ہو گیا، اور جب اس کا استعمال عام ہوا تو اس کو حقیقت اصطلاحیہ کہا گیا۔

حکم کی تعریف پر وارد ہونے والے پانچ اعتراضات میں سے پہلا اعتراض

یرد علیہ، أي: علی تعریف الحکم، وهو: خطاب اللہ تعالیٰ إلی آخره: أن الحکم المصطلح ماثبت بالخطاب، لا هو، أي: لا الخطاب، فلا یکون ما ذکر تعریفاً للحکم المصطلح بین الفقهاء وهو المقصود بالتعریف هنا.

ترجمہ: اس پر یعنی تعریف حکم پر جو کہ خطاب اللہ تعالیٰ ہے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حکم اصطلاحی وہ ہے، جو خطاب اللہ سے ثابت ہو۔ نفس خطاب کو حکم اصطلاحی نہیں کہتے۔ لہذا تعریف مذکور حکم اصطلاحی بین الفقہاء کی تعریف نہیں ہے، حالانکہ مقصود یہاں حکم اصطلاحی کی تعریف تھی۔

تشریح المتن: حکم کی جو تعریف گزری ہے خطاب اللہ المتعلق الخ، اس پر پانچ اعتراضات ہیں، جن کو تفصیل سے بیان فرما رہے ہیں۔

إن الحکم المصطلح..... سے۔ کہ آپ نے حکم کی تعریف ”خطاب اللہ“ سے کی ہے، حالانکہ مقصود، حکم مصطلح بین الفقہاء کی تعریف ہے اور وہ ہے ماثبت بالخطاب، مثلاً وجوب و حرمت، نہ کہ نفس خطاب۔

فالمدکور لیس بمقصود والمقصود لیس بمدکور.

تشریح الشرح

قوله: یرد علیہ إشارة شارح نے مصنف کے ذکر کردہ اعتراض کے تین جواب دیئے ہیں:

① پہلا جواب وأجیب بوجوه: الأول سے کہ جیسے فقہاء کے ہاں حکم سے مراد: ماحکم بہ ہے لہذا اسی طرح خطاب سے مراد: ”ماخو طب بہ“ ہے، لہذا جو تعریف مقصود تھی وہ تعریف کی اور اس پر قرینہ یہ ہے کہ وجوب مثلاً نفس کلام اللہ نہیں ہے، بلکہ وجوب ماثبت بکلام اللہ کا نام ہے۔

② دوسرا جواب الثانی: أن الحکم هو الإيجاب سے۔ کہ حکم، وجوب و حرمت نہیں، بلکہ ایجاب و تحریم ہے، باقی وجوب و حرمت کو تسامحاً حکم کہہ دیا جاتا ہے۔

③ تیسرا جواب: الثالث: وهو للعلامة سے۔ یہ جواب علامہ محقق عضد المملۃ والدین نے دیا ہے کہ حکم تو نفس خطاب کا نام ہے، پر اتنی بات ہے کہ جب اس کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو ایجاب و تحریم کے معنی میں ہوتا ہے، اور جب اس کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو وجوب و حرمت کے معنی میں ہوتا ہے، اور یہ دونوں متحد ہیں ذاتاً اور مختلف ہیں اعتباراً۔ یہی وجہ ہے کہ کبھی حکم کی اقسام، وجوب و حرمت کو بناتے ہیں اور کبھی ایجاب و تحریم کو۔

دوسرا اعتراض

وأيضاً يخرج ما يتعلق بفعل الصبي؛ كجواز بيعه، وصحة إسلامه، وصلوته، وكونها مندوبة ونحو ذلك؛ فإنه ليس بمتعلق بأفعال المكلفين، مع أنه حكم؟ فإن قيل: هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه؟ قلنا: هذا في الإسلام والصلاة لا تصح، وأما في غير الإسلام والصلوة: فإن تعلق الحق بماله، أو بلمنته حكم شرعي، ثم أداء الولي حكم آخر، مترتب على الأول، لا عينه. وسيجيء في باب الحكم، الأحكام المتعلقة بأفعاله، فنبغي أن يقال: بأفعال العباد.

ترجمہ: اور اسی طرح وہ احکام بھی حکم کی تعریف خارج ہو جائیں گے، جو فعل صبی کے ساتھ متعلق ہیں، مثلاً اس کی بیع کا جواز اور اس کے اسلام کی صحت اور اس کی نماز کا مندوب ہونا وغیرہ، اس لئے کہ باوجود حکم ہونے کے یہ افعال مکلفین کے متعلق نہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہ حکم ہیں باعتبار اس کے کہ یہ اس کے ولی کے فعل سے

متعلق ہیں، تو ہم کہیں گے کہ یہ تاویل اسلام اور نماز میں صحیح نہیں اور اسلام و نماز کے علاوہ دوسرے احکام میں اس کے مال یا ذمہ سے حق کا متعلق ہو جانا، یہ ایک الگ حکم شرعی ہے اور پھر اس کی طرف سے ولی کا ادا کرنا دوسرا حکم ہے، جو حکم اول پر مرتب ہے، لیکن وہ حکم اول کا عین نہیں ہے اور احکام متعلقہ بافعال الصبی باب حکم میں عنقریب آجائیں گے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ افعال مکلفین کے بجائے افعال العباد کہا جائے۔

تشریح المتن: یہاں سے مصنفؒ دوسرا اعتراض نقل فرماتے ہیں کہ حکم کی تعریف ناقص ہے۔ اس لئے کہ یہ افعال صبی کو شامل نہیں۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بچے کے افعال کو بھی یہ تعریف شامل ہے، اس لئے کہ اگر وہ خود مکلف نہیں تو اس کا ولی مکلف ہے اور ولی کا فعل، بچے کا فعل سمجھا جائے گا۔ اس جواب کو مصنفؒ نے رد کر دیا ہے کہ اسلام قبول کرنے اور نماز پڑھنے میں ولی کا فعل بچے کے فعل کے قائم مقام نہیں، بلکہ خود بچے کے فعل کا اعتبار ہے۔ اور ان دونوں کے علاوہ میں حق کا بچے کے مال یا اس کے ذمہ سے متعلق ہونا ایک حکم شرعی ہے، پھر اس کا ادا کرنا دوسرا حکم شرعی ہے، جو کہ حکم اول پر مرتب تو ہے، لیکن بحیثیت حکم اول نہیں ہے۔ لہذا مکلفین کی جگہ عباد کا لفظ استعمال ہوتا تو درست ہوتا۔

تشریح الشرح

وهذا السؤال لا يتأتى..... شارحؒ اس اعتراض کے بارے میں تین باتیں بیان فرما رہے ہیں:

① پہلی بات هذا السؤال سے۔ کہ یہ دوسرا اعتراض ان لوگوں پر وارد نہیں ہو سکتا، جنہوں نے حکم کی تعریف خطاب اللہ الخ سے کی ہے، کیونکہ صبی کے لئے کوئی حکم ہے ہی نہیں۔ لہذا صبی کا فعل لے کر اعتراض کرنا درست نہیں۔

② دوسری بات ثم لا يخفى سے۔ فرماتے ہیں کہ صبی کے ذمے جو مال آتا ہے وہ الگ حکم ہے اور ولی جو بچے کی طرف سے مال ادا کرتا ہے وہ الگ حکم ہے۔ تو یہاں اگر ”مکلفین“ کی جگہ ”عباد“ کا لفظ بھی استعمال کیا جائے، جب بھی کوئی فائدہ نہیں۔

③ تیسری بات ”وبأن الصحة والفساد.....“ سے۔ فرماتے ہیں صحت و فساد، شروع سے احکام شرعیہ ہیں ہی نہیں، بلکہ یہ تو امور عقلیہ میں سے ہیں تو جب یہ احکام شرعیہ ہیں ہی نہیں تو فعل صبی پر صحت و فساد کا حکم لگانا ہی فضول ہے۔

و معنی جواز البیع متن میں ایک لفظ آیا ہے، جواز بیع وصحة الصلوة کا۔ اس کا معنی بیان فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ ولی اس بات پر مامور ہے کہ وہ ان کو حکم دیں۔ ابھاریں نماز پر، نبی علیہ السلام کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مروہم بالصلاة و ہم أبناء سبع الحدیث۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اعتراض کا مبنی یہ ہے کہ صبی کے لئے کوئی حکم ہوتا ہی نہیں، حالانکہ صبی اگر کوئی چیز تلف کر دے تو اس پر ضمان ہوتا ہے تو یہ تلف کرنا وجوب ضمان کے لئے سبب بنا۔ اب تلف، یہ اگرچہ حکم تکلفی نہیں لیکن حکم وضعی ضرور ہے۔ ثانیاً آپ کا یہ کہنا کہ تعلق الحق بمال الصبی وبذمتہ حکم نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اس کا تعلق افعال سے نہیں ہے تو یہ بھی صحیح نہیں، کیونکہ صبی کے ذمے جو امور مالیہ آتے ہیں تو اولاً صبی کے ذمے اس کی ادا ہے۔ پھر ولی کا فعل، صبی کے فعل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ ثالثاً آپ یہ کہہ رہے ہیں کہ صحت و فساد، امور عقلیہ میں سے ہیں۔ آپ کا یہ کہنا بھی غلط ہے، اس لئے کہ عقل سے یہ معلوم کرنا کہ کوئی بھی عمل یا کوئی بھی فعل، شرع کے موافق ہے یا شرع کے مخالف ہے، یہ شریعت کے ورود کے بعد ہی ہو سکتا ہے، لہذا یہ امور شرعیہ میں سے ہے، امور عقلیہ میں سے نہیں ہے۔

تیسرا اعتراض

ویخرج منه ما ثبت بالقياس؛ إذ لا خطاب هنا، إلا أن يقال. اعلم! أن المصادر قد يقع ظرفاً نحو: آتيتك طلوع الفجر، أي: وقت طلوعه، فقوله: إلا أن يقال من هذا القبيل؛ فإنه استثناء مفرغ من قوله: ويخرج منه ما ثبت بالقياس، أي: في جميع الأوقات إلا وقت قوله في جواب الإشكال يدرك بالقياس أن الخطاب ورد بهذا، لا أنه ثبت بالقياس؛ فإن القياس مظهر للحكم لا مثبت، فاندفع الإشكال. ترجمہ: اور اس سے وہ حکم خارج ہو جائے گا، جو ثابت بالقياس ہو، اس لئے کہ وہاں خطاب ہی نہیں ہوتا۔ ہاں اگر یہ کہا جائے (اعلم سے بطور جملہ معترضہ ایک قاعدہ بیان کر رہے ہیں کہ) جانتا چاہئے کہ مصادر کبھی ظرف بھی بن کر واقع ہوتے ہیں، جیسا کہ ”آتيتك طلوع الفجر“ یعنی طلوع فجر کے وقت میں تمہارے پاس آؤنگا تو قول ماتن ”إلا أن يقال“ بھی اسی قبیل سے ہے، اس لئے کہ یہ (إلا أن يقال) و یخرج منه ما ثبت بالقياس کے جملہ سے استثناء مفرغ واقع ہے۔ یعنی ثابت بالقياس سارے اوقات میں خارج ہو جائے گا سوائے اس وقت کے کہ جب اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ قیاس کے ذریعہ اس

بات کا ادراک ہوتا ہے کہ خطاب اس کے بارے میں وارد ہے، نہ یہ کہ وہ ثابت بالقیاس ہے، اس لئے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرتا ہے ثابت نہیں کرتا۔ لہذا اشکال ختم ہو گیا۔

ویخرج منه ما ثبت بالقیاس.....

مصنفؒ یہاں سے تیسرا اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپؐ کی تعریف سے وہ احکام خارج ہو جاتے ہیں، جو قیاس سے ثابت ہیں؟۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ قیاس کسی حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ قیاس صرف حکم کو ظاہر کرتا ہے، یعنی یہ بتاتا ہے کہ یہاں اللہ کا حکم موجود ہے، لہذا تعریف درست ہے۔ اور یہی اشکال سنت و اجماع سے ثابت ہونے والے احکام پر بھی ہے۔ جواب یہی ہے کہ یہ سنت و اجماع خطاب اللہ کے لئے کاشف ہیں نہ یہ کہ وہ خود ثابت کرنے والے ہوں۔

چوتھا اور پانچواں اعتراض

وأيضاً يخرج: آمنوا و فاعتبروا، أي: من الحد، مع أنهما حكم؟ فالمراد بالإيمان هنا: التصديق، فوجوب التصديق حكم مع أنه ليس من الأفعال؛ إذ المراد بالأفعال: أفعال الجوارح، ووجوب الاعتبار، أي: القياس حكم، مع أنه ليس من أفعال الجوارح؟ ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بأفعال المكلفين؛ لأنه قال في حد الفقه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، والحكم: خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين، فيكون حد الفقه: العلم بخطابات الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين الشرعية العملية، فيقع التكرار، إلا أن يقال: نعني بالأفعال: ما يعم فعل الجوارح، وفعل القلب، وبالعلمية: ما يختص بالجوارح، فاندفع بهذه العناية التكرار، وخرج جواب الإشكال المتقدم وهو قوله: يخرج نحو: آمنوا و فاعتبروا؛ لأنهما من أفعال القلب.

ترجمہ: اور اسی طرح، تعریف سے ﴿آمنوا﴾ اور ﴿فاعتبروا﴾ جیسے احکام خارج ہو جائیں گے،

حالانکہ یہ از قبیل حکم ہیں۔ پس ایمان سے یہاں پر تصدیق مراد ہے اور وجوب تصدیق حکم ہے، حالانکہ یہ افعال میں سے نہیں، اس لئے کہ افعال سے مراد افعال الجوارح ہیں۔ اور عملیہ کے لفظ اور المتعلق بأفعال المكلفین میں تکرار واقع ہو رہا ہے، اس لئے کہ مصنفؒ نے فقہ کی تعریف میں یہ کہا ہے کہ: فقہ احکام شرعیہ عملیہ کے جاننے کا نام ہے اور حکم، اللہ تعالیٰ کے خطاب کا نام ہے، جو کہ متعلق ہے افعال مکلفین کے

ساتھ۔

تو (ان دونوں تعریفوں کو سامنے رکھتے ہوئے) فقہ کی تعریف یہ ہو جائے گی کہ: فقہ اللہ تعالیٰ کے خطابات کا نام ہے، جو متعلق ہیں مکلفین کے افعال سے، جو کہ شرعی اور عملی افعال ہیں۔ تو تکرار واقع ہوگا۔ ہاں! اگر یہ کہا جائے کہ افعال سے ہم عام مراد لیتے ہیں، چاہے ان کا تعلق جوارج کے ساتھ ہو یا قلب کے ساتھ اور عملیہ سے صرف وہ افعال مراد لیتے ہیں، جو متعلق بالجوارح ہیں تو اشکال ختم ہو سکتا ہے، اور اس سے اعتراض سابق کا جواب بھی نکل آیا کہ تعریف حکم سے آمنوا اور فاعتبروا جیسے افعال خارج نہیں ہوں گے، کیونکہ وہ افعال قلب میں سے ہیں۔

چوتھا اعتراض

اس تعریف سے ”آمنوا“ اور ”فاعتبروا“ یعنی افعال قلب نکل جائیں گے، باوجود یہ کہ وہ حکم ہیں، اس لئے کہ اس تعریف میں ایک لفظ ہے ”افعال“ اس سے بظاہر وہ افعال مراد ہیں، جو جوارح سے متعلق ہیں اور آمنوا فاعتبروا کا تعلق، دل سے ہے یہ جوارح کا عمل نہیں؟ جواب یہ ہے کہ افعال سے ہماری مراد دونوں ہیں افعال جوارح بھی اور افعال قلب بھی۔

پانچواں اعتراض

ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق سے کہ عملیہ کے لفظ میں تکرار ہے، اس لئے کہ حکم کی تعریف میں افعال کا لفظ ہے، اس سے بھی افعال جوارح مراد ہیں اور عملیہ کی قید سے بھی افعال جوارح مراد ہیں۔ جواب: عملیہ سے ہماری مراد صرف افعال جوارح ہیں، جب کہ افعال لمکلفین میں، افعال سے افعال جوارح اور افعال قلب دونوں مراد ہیں۔ لہذا یہ قید مفید ہے اس میں تکرار نہیں، اس لئے کہ افعال، عام اور عملیہ، خاص ہے۔

تشریح الشرح:

شارح نے بھی ان تینوں سوالوں جوابوں کو اسی ترتیب سے ذکر کیا ہے۔ فلا نذکرہا مکرراً۔ ولقائل أن يقول: إذا حمل: شارح نے مصنف پر اعتراض کیا ہے اور وہ اعتراض سہ بندی ہے۔ ① پہلا بند: تو یہ ہے کہ اگر اس تعریف کو مطلق حکم کی تعریف بنائیں تو شرعیہ کا معنی مایتوقف علی

الشرع ہوگا۔ لہذا وجوب ایمان وغیرہ اس سے نکل گئے، تو تعریف میں لفظ عملیہ کی قید یقینی طور پر بے فائدہ اور مکرر ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعے وجوب ایمان کو نکالیں گے، جب کہ یہ لفظ شرعیہ سے نکلا ہوا ہے تو لفظ عملیہ سے اس کو نکالنا یہ تو نکلے ہوئے کو نکالنا ہے؟

② دوسرا بند: شارح فرماتے ہیں ایسے موقع پر مصنف فرمایا کرتے ہیں کہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ عملیہ، ۲۔ نظریہ۔ تو یہاں عملیہ کی قید، احکام نظریہ کو نکالنے کے لئے ہے، جیسے کون الاجماع حجة وغیرہ۔ شارح نے اس کو رد کیا اور کہا کہ احکام نظریہ تو اس تعریف میں داخل ہی نہیں، اس لئے کہ تعریف میں الفاظ ہیں للاقتضاء أو التخییر۔ لہذا کون الاجماع حجة اس میں داخل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ ”کون الاجماع حجة“ از قسم احکام نظریہ ہے، اور ”اقتضاء و تخییر“ از قسم احکام عملیہ ہے، لہذا ”للاقتضاء أو التخییر“ کے الفاظ ”کون الاجماع حجة“ کو فقہ کی تعریف میں داخل ہونے نہیں دے گا۔

③ تیسرا بند: بعض لوگوں نے اس کا جواب دیا کہ عملیہ کی قید ”کون السنة والاجماع والقیاس حججاً وجوب العمل بمقتضاها“ کو نکالتی ہے، کیونکہ یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہیں۔ لہذا یہ قید مفید ہے۔ اس کو بھی شارح نے رد کیا اور فرمایا کہ اگر یہ اقتضاء ضمنی میں داخل ہو جائیں تو پھر یہ عملیہ ہیں اور لفظ عملیہ سے نہیں نکلیں گے، کیونکہ جواب اپنے گھر کے افراد میں سے ہے، تو گھر سے کیسے نکلیں گے؟

جواب: شارح نے خود ہی جواب دیا کہ عملیہ کی یہ قید جواز الاجماع اور وجوب قیاس کو نکالنے کے لئے ہے، کیونکہ وہ شرعیہ نہیں۔

اور بعض لوگوں نے جواب سابق پر اصرار کیا ہے، لیکن تھوڑی سی تفصیل بھی کی ہے کہ وجوب العمل بمقتضاها کا معنی یہ ہے کہ ہم ان کے مقتضی کے موافق فتویٰ دیں۔ جب بات ایسی ہے تو پھر یہ شرعیہ ہوں گے، عملیہ نہیں ہوں گے، لہذا ان کو عملیہ کی قید سے خارج کریں گے۔

احکام شرعیہ کا بیان

والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع، سواء كان الخطاب وارداً في عين هذا الحكم، أو وارداً في صورة يحتاج إليها هذا الحكم، كالمسائل القياسية فيكون أحكامها شرعية؛ إذ لولا خطاب الشارع في المقيس عليه لا يدرك الحكم في المقيس.

ترجمہ: اور شرعیہ وہ ہے کہ خطاب شارع کے بغیر اس کا ادراک نہ ہو سکے، خواہ وہ خطاب اس کے عین میں وارد ہو یعنی اس حکم میں نص صریح وارد ہو یا کسی ایسی صورت میں وارد ہو کہ جس کی طرف یہ حکم محتاج ہو، جیسے مسائل قیاسیہ ہیں، لہذا مسائل قیاسیہ کے احکام بھی شرعی ہوں گے، اس لئے کہ اگر مقیس علیہ میں شارع کا حکم نہ ہوتا تو مقیس کا حکم معلوم نہیں ہو سکتا تھا۔

تشریح الممتن: مصنف فرماتے ہیں کہ شرعیہ کی قید جو ذکر ہے اس کا معنی: ما يتوقف على الشرع ہے۔ پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

① خطاب اللہ یعنی قرآن کی آیتیں یا احادیث وارد ہو، عین حکم میں۔

② خطاب اللہ وارد ہو اصل حکم میں یعنی مقیس علیہ میں جیسے مسائل قیاسیہ۔ تو خطاب کی ان دونوں صورتوں کو مصنف نے ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع سے تعبیر کیا ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: والشرعية ما لا يدرك..... شارح نے اس عبارت کے تحت تین ۳ بحشیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ پہلی بحث: والشرعية..... سے۔ اسی طرح بیان فرمائی ہے، جس طرح مصنف نے ذکر کیا البتہ اس قید (الشرعیہ) کے فائدے کا اضافہ فرمایا ہے وہ یہ کہ اس قید کے ذریعے سے حکم کی تعریف سے وجوب ایمان وغیرہ نکل جائیں گے اور کون الاجتماع والقياس حجة یہ داخل ہو جائیں گے، اس تقدیر پر یہ کہ احکام میں سے ہوں۔

۲۔ دوسری بحث: ”وانما لم يفسر الشرعية..... سے۔ اگر شرعیہ کا معنی: ماورد به خطاب الشرع کر لیں تو اس صورت میں لفظ شرعیہ مکرر ہو جائے گا، اس لئے کہ ”خطاب اللہ“ اور ”ماورد به خطاب الشرع“ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، تو گویا ایک ہی تعریف میں دو جگہ شرعیہ کا ذکر ہوگا، اور یہ غلط ہے، اس لئے مصنف نے ”شرعیہ“ کا معنی ”ما لا يدرك لو لا خطاب الشارع“ یعنی ”ما يتوقف على الشرع“ سے کیا اور ”ماورد به خطاب الشرع“ سے نہیں کیا۔

۳۔ تیسری بحث: ”وعند الأشاعرة..... سے۔ شارح فرماتے ہیں، کہ اشاعرہ کی نظر میں حکم ما يتوقف على الشرع کا نام ہے، لہذا اگر تعریف، مطلق حکم کی بھی بنائیں، پھر بھی اشاعرہ کی نظر میں لفظ شرعیہ

مکرر ہے، کیونکہ ان کی نظر میں عقل کا ادراک احکام میں کوئی دخل نہیں۔ بہر حال آپ حکم کی جو بھی تفسیر کریں، ہر صورت میں لفظ شرعیہ، عند الاشاعرہ مکرر ہوگا۔

فقیہ کی تعریف میں اشاعرہ پر اعتراض

فیدخل فی حد الفقه حسن کل فعل وقبحه عند نفات کونهما عقلین. اعلم أن عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الأفعال وقبحها بدرکان عقلاً، و بعضها لا، بل يتوقف علی خطاب الشارع. فالأول لا یكون من الفقه، بل هو علم الأخلاق، والثاني هو الفقه، وحد الفقه یكون صحيحاً جامعاً، ومانعاً علی هذا المذهب.

و أما عند الأشعري وأتباعه: فحسن کل فعل وقبحه شرعی، فیکونان من الفقه مع أن حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح أضدادهما لا یعدان من الفقه المصطلح عند أحد، فیدخل فی حد الفقه المصطلح ماليس منه، فلا یكون هذا تعریفاً صحيحاً للفقه المصطلح علی مذهب الأشعرية. ترجمہ: ((پس تعریف فقہ میں ہر فعل کا حسن اور اس کا قبح داخل ہو جائے گا، ان لوگوں کے ہاں، جو افعال کے حسن اور قبح کے عقلی ہونے کے منکر ہیں))، جان لو! کہ ہمارے ہاں اور جمہور معتزلہ کے ہاں، بعض افعال کا حسن و قبح عقلی ہے اور بعض کا نہیں۔ بلکہ وہ خطاب شارع پر موقوف ہیں۔ لہذا ان افعال کا حسن و قبح جو عقلی ہے وہ ہمارے ہاں فقہ میں سے نہیں، بلکہ وہ علم الاخلاق ہے اور وہ حسن و قبح جو موقوف علی الخطاب ہے وہ فقہ میں سے ہے اور فقہ کی تعریف ہمارے مذہب کے مطابق صحیح اور جامع و مانع ہے۔

مگر امام اشعری اور ان کے اتباع کے ہاں ہر فعل کا حسن و قبح شرعی ہے۔ لہذا یہ دونوں فقہ میں سے ہوں گے، حالانکہ تواضع اور سخاوت وغیرہ کا حسن اور ان کے اضداد کے قبح کو کسی کے ہاں فقہ اصطلاحی میں سے نہیں سمجھا جاتا۔ پس فقہ کی تعریف میں وہ امور داخل ہو رہے ہیں، جو کہ اس میں سے نہیں ہیں، لہذا اشاعرہ کے مذہب کے مطابق فقہ اصطلاحی کی مذکورہ تعریف صحیح نہیں ہوئی۔

تشریح الممتن: یہ اشاعرہ کے مذہب کے موافق ایک اعتراض ہے۔ تفصیل یہ ہے کہ ہماری نظر میں،

اسی طرح جمہور معتزلہ کی نظر میں کچھ افعال ایسے ہیں، جن کا حسن و قبح از روئے عقل معلوم ہو جاتا ہے اور کچھ افعال ایسے ہیں کہ ان کا حسن و قبح از روئے شرع معلوم ہو جاتا ہے، تو بات بڑی واضح ہے کہ جن افعال کا حسن و قبح شرعی ہے تو فقہ میں داخل ہیں، اور جن افعال کا حسن و قبح عقلی ہے وہ فقہ میں داخل نہیں ہے، بلکہ وہ علم

الاخلاق کے قبیل سے ہے، اور اس اعتبار سے فقہ کی تعریف ہر جامع مانع ہونے کا حکم بے غبار لگایا جاسکتا ہے، لیکن اشاعرہ کے نظریات ہیں کہ عقل کو درک حکم میں کوئی دخل نہیں، جب احکام تمام کے تمام شرعیہ ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ تواضع اور جود کا حسن اور ان کے مقابلات، تکبر اور بخل کا قبح (جو کہ معلوم بالعقل ہے) یہ بھی فقہ ہوں۔ لہذا اشاعرہ کے مذہب کے مطابق یہ غیر فقہ، فقہ میں داخل ہو رہے ہیں؟

تشریح الشرح:

قوله: فیدخل: یرید أن تعریف..... شارح نے مصنف کے قول کی تفصیل بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ: یہ اعتراض اشاعرہ پر کس طرح ہو سکتا ہے، جب کہ مصنف نے خود پہلے فرمایا ہے کہ: عملاً کی قید بڑھائی جائے گی اور یہ بھی کہا تھا کہ ”معرفة النفس“ اگر عملیات میں سے ہو تو فقہ ہے اور پھر اس جگہ جو تعریف کی ہے، اس میں عملیہ کا لفظ موجود ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز از قسم عملیات نہیں ہے تو وہ فقہ میں سے نہیں ہے۔ یا پہلی تعریف جو فقہ کی گئی ہے اس کو ملحوظ رکھا جائے یا دوسری تعریف میں عملیہ کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو پھر اشاعرہ پر کوئی اعتراض نہیں، کیونکہ یہ عملیہ نہیں اور جب یہ حسن جود اور قبح بخل وغیرہ عملیات میں نہیں ہیں تو یہ خود بخود ”عملاً“ یا ”عملیہ“ کی قید سے نکل جائیں گے۔ تو شاید کہ مصنف اپنی سابقہ بات (قید عملاً) کو بھول گئے یا یہاں عملیہ کی قید کا ذہول ہو گیا۔

یہ شارح نے مصنف پر رد کیا ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ نہ تو مصنف تعریف اول میں ”عملاً“ کی قید کو بھولے ہیں اور نہ ہی ان کو تعریف ثانی میں ”عملیہ“ کی قید کا ذہول ہوا، بلکہ بات یہ ہے کہ نفس تواضع یا جود اور ان کے مقابلات بعینہ مراد نہیں، بلکہ مصنف کی مراد ان کے آثار ہیں۔ جواز قسم افعال جوارح ہیں مثلاً عملی طور پر اظہار تواضع اور کسی غریب و یتیم کے ساتھ ہمدردی، شفقت کا اظہار اور زبانی طور پر اس کو تسلی دینا، یہ سب عملیات ہیں، لیکن یہ فقہ میں درج نہیں ہیں، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ سب احکام شرعیہ عملیہ ہو کر فقہ میں داخل ہو رہے ہیں، لہذا ان کے مذہب کے موافق یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی۔

امام رازی پر اعتراض

ولایزاد علیہ، أي: علی حد الفقه المصطلح، التي لا یعلم کونها من الدین ضرورة لإخراج مثل الصلوة والصوم؛ فإنهما منه. وليس المراد بالأحكام بعضها وإن قل. اعلم! أن هذا القيد ذکر في

”المحصول“؛ لیخرج مثل الصلوة والصوم وأمثالهما؛ إذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقیہاً، وليس كذلك.

فأقول: هذا البقید ضائع؛ لأننا لانسلم أنه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقیہاً؛ لأن المراد بالأحكام ليس بعضها وإن قل؛ فإن الشخص العالم بمئة مسألة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أو لا يعلم، كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه، لا يسمى فقیہاً. فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه مع أن العالم بذلك وحده لا يسمى فقیہاً، كالمسألة غريبة، فإنه من الفقه، لكن العالم بها وحدها ليس بفقیہ، فلا معنى لإخراجها منه بذلك العذر الفاسد.

ترجمہ: اور فقہ کی اصطلاحی تعریف میں اس قید کا اضافہ نہیں کیا جائے گا، کہ وہ مسائل بدیہی نہ ہوں، نماز، روزہ وغیرہ کے اخراج کے لئے، اس لئے کہ یہ فقہ میں سے ہیں اور احکام سے بعض مراد نہیں ہیں اگرچہ وہ کم ہوں۔ جان لو! کہ یہ قید محصول میں بڑھائی گئی ہے، تاکہ اس کے ذریعہ سے نماز، روزہ اور ان کے ہم مثل دوسرے احکام کو خارج کیا جائے، اس لئے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو وہ شخص، جس کو نماز روزہ کے وجوب کا علم ہو وہ فقیہ ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

تو میں کہتا ہوں کہ یہ قید فضول ہے اس لئے کہ اگر ان کو خارج نہ کیا گیا تو وہ شخص جس کو ان کے وجوب کا علم ہو، فقیہ ہوگا؟ یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ احکام سے بعض مراد نہیں ہیں، اگرچہ وہ کم ہوں کیونکہ ایک شخص جو سو مسائل مع دلائل کے جانتا ہو خواہ وہ مسائل ضروریات دین میں سے ہوں یا نہ ہوں، مثلاً وہ مسائل غریبہ (غیر مانوسۃ الاستعمال) جو کہ کتاب الرهن میں ہیں، صرف ان کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جائے گا۔ لہذا وجوب نماز روزہ کا علم فقہ میں سے ہے، مگر صرف ان مسائل کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جائے گا، جیسے کہ سو مسائل غریبہ (غیر مانوسۃ الاستعمال) کا علم اس لئے کہ وہ مسائل غریبہ فقہ میں سے تو ہیں، لیکن صرف ان کے جاننے والے کو فقیہ نہیں کہا جاتا۔ لہذا اس عذر فاسد کی وجہ سے ان کے اخراج کا کوئی معنی نہیں۔

تشریح الممتن: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قید ”الشي لا يعلم كونها من الدين ضرورة“ فقہ کی تعریف میں نہ لگائی جائے صوم و صلوة کے علم کو نکالنے کے لئے، جیسا کہ امام رازیؒ نے کیا ہے۔ اس لئے کہ یہ بات تو خود ظاہر ہے کہ اگر کوئی شخص سو (۱۰۰) مسئلے بھی جانتا ہو اور وہ بھی عجیب و غریب، کتاب الرهن وغیرہ

کے، تب بھی وہ فقیہ نہیں ہو سکتا، جب تک اس کو ہمہ گیر فقہاءت حاصل نہ ہو۔ لہذا یہ قید لگا کر صوم و صلوٰۃ کے علم کو فقہ کی تعریف سے نکالنا درست نہیں، اس لئے کہ وہ فقہ کی تعریف میں داخل ہی نہیں، یعنی فقیہ بننے کے لئے تو ہمہ گیر فقہاءت ضروری ہے، چند مسائل کے جاننے سے کوئی فقیہ نہیں بنتا، اور چند کیا اگر کوئی شخص سو ۱۰۰..... مسائل کو دلائل سمیت جانتا ہو اور وہ بھی کتاب الرہن جیسے مشکل مسائل، لیکن اس کو اگر ہمہ گیر فقہاءت حاصل نہیں تب بھی وہ فقیہ نہیں بن سکتا، تو صرف صوم و صلوٰۃ کے مسائل کو جاننے والا کیسے فقیہ بنے؟ لہذا اس عذر فاسد کی وجہ سے ”التی لا یعلم الخ“ کی قید بڑھانا غلط ہے۔

تشریح الشرح

قولہ: ولا یزاد علیہ..... شارحؒ نے پہلے تو مصنفؒ والی بات ہی کو واضح کیا ہے، اس کے بعد فرمایا کہ امام رازیؒ نے جو قید لگائی ہے اس کا مطلب سمجھا جائے۔ مطلب اس کا یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وجوب صلوٰۃ و صوم کو جاننے والا ہے تو وہ مصطلح فقہاء میں سے نہیں ہوگا اور یہ قید کسی سے احتراز کے لئے نہیں۔ یہ مطلب ہے ان کی قید کا، نہ وہ جو مصنفؒ سمجھے اور امام رازیؒ پر رد کر دیا کہ فقیہ ”من لہ الفقه“ کو کہتے ہیں، اور فقہ بعض احکام کے علم کو نہیں کہتے وإن قل، حتیٰ کہ ایک یا دو مسئلے جاننے والے کو فقیہ کہا جائے، بلکہ سو مسائل غریبہ استدلالیہ کے جاننے والے کو بھی فقیہ نہیں کہا جاسکتا، تو عالم بمسئلہ و مسئلتین کو کیسے فقیہ کہا جاسکتا ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ اگر مطلب وہی ہے جو مصنفؒ نے سمجھا تو بھی ہم ان سے مناقشہ نہیں کر سکتے، کیونکہ ہر ایک کی اپنی اصطلاح ہے، ولا مناقشة فی الاصطلاح۔

جواب: مصنفؒ کی طرف سے پہلی بات کا جواب یوں دے سکتے ہیں کہ امام رازیؒ نے محصول میں جو عبارت تحریر فرمائی ہے وہ یہ ہے ”احتراز عن علم وجوب الصلوٰۃ والصوم“ اور اس کا مطلب وہی ہے، جو مصنفؒ نے بیان کیا، لہذا مصنفؒ نے جو بات سمجھی وہ بالکل درست ہے۔ دوسری بات کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ایسی اصطلاح کو ہم قبول نہیں کرتے، جس کا کوئی فائدہ نہ ہو، ہاں کوئی اور قبول کرتا ہو تو کرتا رہے۔

کتنے احکام جاننے والے کو فقیہ کہا جائے گا؟

ثم اعلم أنه لا یراد بالأحكام الكل؛ لأن الحوادث لا تکاد تنهاى، ولا ضابط یجمع أحكامها، ولا یراد کل واحد؛ لثبوت لا أدري، ولا بعض له نسبة معينة بالکل، كالنصف أو الأكثر؛ للجهل به،

ولا التھیو للکل؛ إذ التھیو البعید قد یوجد لغير الفقیه، والقرب مجہول غیر منضبط، ولا یراد أنه یکون بحیث یعلم بالاجتہاد حکم کل واحد؛ لأن العلماء المجتہدین لم یتیسر لهم علم بعض الأحکام ملئ حیاتهم، کأبی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ لم یدر الدھر، وللخطأ فی الاجتہاد، ولأن حکم بعض الحوادث ربما یکون مما لیس للاجتہاد فیہ مساع، وأیضاً لا یلبق فی الحدود أن یدکر العلم ویراد به تھیو مخصوص؛ إذ لا دلالة لللفظ علیہ أصلاً.

ترجمہ: پھر جان لو کہ احکام سے سارے یعنی کل مجموعی مراد نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ حوادث، غیر متناہی ہیں اور ان حوادث کو جمع کرنے کے لئے کوئی ضابطہ نہیں ہے (یعنی ایسا کوئی اصول و ضابطہ نہیں، جو فقہی اعتبار سے ان سارے حوادث کا احاطہ کر سکے) اور ہر ایک یعنی کل افرادی بھی مراد نہیں ہو سکتا، کیونکہ (بعض ائمہ مجتہدین جو بالاتفاق مجتہد ہیں، ان سے بعض مسائل کے بارے میں) لا اداری ثابت ہے۔ اور نہ کل کی طرف نسبت کرتے ہوئے بعض متعین احکام مراد لئے جاسکتے ہیں، جیسے کہ نصف وغیرہ اور نہ اکثر مراد لئے جاسکتے ہیں، کیونکہ وہ بھی مجہول ہیں اور نہ تھیو واستعداد مراد ہے، اس لئے کہ تھیو بعید، کبھی غیر فقیہ میں بھی پایا جاتا ہے اور تھیو قریب، مجہول غیر منضبط ہے اور نہ یہ مراد ہو سکتا ہے کہ وہ ایسا مجتہد ہو کہ وہ بذریعہ اجتہاد ہر مسئلے کا حکم معلوم کر سکے، اس لئے کہ علماء مجتہدین کو بعض مسائل کا علم پوری زندگی معلوم نہیں ہو سکا، جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ کو پوری زندگی ”دھر“ کے معنی کا علم نہ ہو سکا۔ اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) اجتہاد میں غلطی بھی ہو جاتی ہے۔ (تیسری وجہ یہ ہے) کہ بعض حوادث کے احکام میں اجتہاد کو کوئی دخل نہیں ہوتا اور (چوتھی وجہ یہ ہے کہ) تعریفات میں لفظ علم ذکر کر کے اس سے تھیو مخصوص مراد لینا مناسب نہیں، اس لئے کہ لفظ (علم) کی دلالت اس پر بالکل نہیں۔

تشریح المتن: یہاں جو فقہ کی تعریف میں لفظ احکام ذکر ہے، اس سے کیا مراد ہے۔ تو اس سلسلے میں مصنف نے پانچ احتمالات ذکر فرمائے ہیں اور پھر ان پر رد بھی کیا ہے۔

① پہلا احتمال: تو یہ ہے کہ احکام سے کل احکام مجموعی مراد ہوں، لیکن یہ بات ممکن نہیں، کیونکہ حکم ہوتا ہے حادثہ پر، اب حوادث اس اعتبار سے تو محصور ہیں کہ جب تک دنیا ہے حوادث ہیں، لیکن انسان کے علم کے اعتبار سے محصور اور متناہی نہیں۔ لہذا کل مجموعی مراد نہیں ہو سکتا۔

② دوسرا احتمال: یہ ہے کہ احکام سے کل افرادی مراد ہوں، لیکن یہ بھی مراد نہیں ہو سکتا، کیونکہ بعض

حضرات جو واقعتاً فقیہ تھے، جیسے امام مالکؒ کہ ان کے سامنے چالیس احکام پیش کئے گئے تو آپ نے چار کا جواب دیا اور چھتیس کے بارے میں ”لا أدري“ فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ کل افرادی بھی مراد نہیں ہو سکتا۔

۳ تیسرا احتمال: یہ ہے کہ بعض متعین احکام مراد ہوں، کل کی طرف نسبت کرتے ہوئے، جیسے نصف یا اکثر، لیکن یہ احتمال بھی غلط ہے، اس لئے کہ جب کل معلوم نہیں تو پھر اس کے نصف یا اکثر کا علم کیسے ہوگا۔

۴ چوتھا احتمال: یہ ہے کہ احکام سے تہیو لسلکل مراد ہو یعنی تمام احکام کے لئے تیاری اور استعداد کہ جب مسئلہ پیش آیا، حکم لگا دیا۔ لیکن یہ بھی غلط ہے اس وجہ سے کہ تہیو کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قریب (۲) بعید۔ اب تہیو بعید تو غیر فقیہ کو بھی بعض دفعہ حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ چند مسئلوں کو استدلالاً جان لیتا ہے، اور تہیو قریب بھی مراد نہیں، اس لئے کہ وہ مجہول اور غیر منضبط ہے۔

۵ پانچواں احتمال: یہ ہے کہ اجتہاد کے ذریعے انسان ہر مسئلے کا حکم معلوم کر سکے تو فقیہ کہلائے گا، لیکن یہ احتمال بھی درست نہیں۔

مصنف رحمہ اللہ نے اس احتمال کو چار طرح سے رد کیا ہے۔

① پہلا طریقہ رد: تو یہ ہے کہ مجتہدین میں سے بعض حضرات کو کسی چیز کے بارے میں ہو سکتا ہے پوری عمر بھی معلوم نہ ہو سکے، جیسے امام ابو حنیفہؒ کے بارے میں آتا ہے کہ تعین زمانہ کے اعتبار سے ”دہر کے معنی کیا ہیں“ ان کو معلوم نہیں ہو سکا۔ یعنی ایک آدمی اگر قسم کھا کر کہے ”لا اکلم زیداً الدھر“ تو ”دہر“ سے کتنی مدت مراد ہوگی، امام ابو حنیفہؒ کو پوری زندگی اس کا علم نہ ہو سکا۔

② دوسرا طریقہ رد: کہ اجتہاد میں خطا کا بھی احتمال ہے۔

③ تیسرا طریقہ رد: کہ بعض دفعہ حوادث ایسے بھی ہوتے ہیں، کہ وہاں اجتہاد نہیں چلتا۔

④ چوتھا طریقہ رد: فرماتے ہیں کہ تعریفات میں ایسے الفاظ کو ذکر کرنا مناسب نہیں، جن سے تہیو مخصوص مراد ہو، کیونکہ لفظ علم اس پر بالکل دلالت نہیں کرتا۔

تشریح الشرح:

ثم اعلم انه لا يراد بالأحكام.....: یہاں شارحؒ نے وہی پانچ احتمالات وضاحت سے ذکر کئے ہیں، فلا نذكرها مكرراً۔

وہہنا، بحث، وهو: أن من الأحكام.....: اس عنوان سے شارح مصنف پر ایک اعتراض کرنا چاہتے ہیں، جو کہ دو بندی ہے۔

اعتراض: ① پہلا بند: یہ ہے کہ لفظ کل تین طرح سے استعمال ہوتا ہے:

① کل مجموعی یعنی کل کو مجموعے پر محمول کرنا درست ہو، لیکن انفراد پر غلط ہو۔ مثال کل القوم یرفع هذا الحجر۔ کہ پوری قوم نے مل کر یہ پتھر اٹھایا۔

② کل انفرادی: یعنی لفظ کل کو افراد پر محمول کرنا درست ہو، لیکن مجموعے پر غلط۔ جیسے کل واحد من الناس یکفیه هذا الطعام لوگوں میں سے ہر ایک ے لئے یہ کھانا کافی ہے۔

③ کل مجموعی و انفرادی معاً: یعنی لفظ کل کو مجموعے پر بھی محمول کرنا درست ہو اور افراد پر بھی، مثلاً ضربت کل القوم۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ احکام میں یہ تیسرا معنی مراد ہے، تو مصنف نے کل اجتماع اور کل انفرادی کو الگ الگ کیوں شمار کیا؟

② دوسرا بند: وإن التزم المصنف سے۔ اعتراض کا دوسرا بند یہ ہے کہ اگر مصنف یہ فرمائیں کہ کل مجموعی سے ہماری مراد ہے باعتبار کل واحد یا باعتبار بعض اور کل انفرادی سے ہماری مراد ہے، صرف کل واحد، لہذا دونوں میں تغایر موجود ہے، اس لئے الگ الگ شمار کئے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ پھر تو عدم تنافی حوادث اس کے منافی نہیں، اس لئے کہ بعض حوادث کا حکم معلوم کرنا تو ممکن ہے۔ لہذا الگ الگ شمار نہیں کرنا چاہئے تھا؟

جواب: ”والظاهر: أنه قصد بالکل..... سے۔ شارح نے جواب دیا کہ ظاہر ہے کل مجموعی سے مراد وہ احکام ہیں، جو ماضیہ اور آتیہ ہیں اور کل انفرادی سے وہ احکام مراد ہیں، جو موجود ہیں اور یہ بات قرین قیاس بھی ہے، کیونکہ پہلے کی علت جو بیان کی گئی ہے، یعنی عدم تنافی حوادث، اس کے اعتبار سے بھی یہ بات درست ہے کہ تمام احکام ماضیہ و آتیہ کا علم حاصل کرنا محال ہے۔ اور دوسرے کے لئے علت بیان کی ہے ”لا أدري“ تو یہ علت موجود ہی میں ہو سکتی ہے۔

مصنف پر چھ طرح سے رد

ولما أجاب ابن الحاجب..... شارح، احتمال رابع اور خامس پر گفتگو کر رہے ہیں، کہ علامہ ابن حاجب نے اس کے بارے میں فرمایا کہ احکام سے ہماری مراد تہیہ و ہے تو مصنف نے اس کو بھی یہ کہہ کر رد

کر دیا کہ تہیو بعید تو بعض دفعہ غیر فقیہ کو بھی حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ چند مسئلوں کو استدلالاً جان لیتا ہے اور رہ گیا تھیو قریب تو وہ مجہول ہے، کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ کتنی استعداد ہو، جس کو تھیو قریب کہا جائے۔ تو پھر ابن حاجبؒ نے فرمایا کہ ہماری مراد ایک مخصوص استعداد ہے کہ انسان کے پاس اجتہاد و استنباط کا ایسا ملکہ ہو، کہ جو بھی مسئلہ آئے اس کو حل کرے۔ تو مصنف نے چار طریقوں سے اس کو رد کر دیا۔ اب شارح مصنف کا چھ طریقوں سے رد کرتے ہیں۔

۱- پہلا رد: ”بأنا لا نسلم أن عدم تيسر سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کی یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بعض احکام، مجتہد کو زندگی بھر معلوم نہ ہو سکیں اور اسی طرح یہ بھی تسلیم نہیں کہ بعض دفعہ مجتہد خطاء میں واقع ہوتا ہے، بلکہ یہ دونوں چیزیں اولہ کے تعارض کی وجہ سے ہو سکتی ہیں، جو تھیو مخصوص کے منافی نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ تہیو مخصوص کا معنی آپ نے یہ بیان کیا کہ انسان مستجمع ہو مأخذ، اسباب اور شرائط کا، جب انسان اس طرح مستجمع ہے تو اس کے لئے تعارض اولہ کا رفع کرنا ضروری ہے ورنہ وہ مستجمع ہی نہیں کہ تعارض رفع نہیں کر سکتا۔

۲- دوسرا رد: ”أو وجود الموانع“ سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں یعنی بعض احکام زندگی بھر مجتہد کو معلوم نہ ہوں یا خطاء فی الاجتہاد ہو، موانع کی وجہ سے ہو سکتی ہیں، جو تہیو مخصوص کے منافی نہیں۔

جواب: جس تہیو کا آپ نے ذکر کیا ہے یعنی مستجمع للمأخذ والاسباب والشرائط ہونا، تو ان صفات کے ہوتے ہوئے انسان کے سامنے موانع نہیں ہونے چاہئے، ورنہ وہ مجتہد ہی نہیں ہے۔

۳- تیسرا رد: ”أو معارضة الوهم العقل“ سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں یہ دونوں چیزیں یعنی خطاء فی الاجتہاد اور بعض احکام کا معلوم نہ ہونا، وہم کے عقل کے ساتھ معارضہ کی وجہ سے پائی جاسکتی ہیں۔ لہذا مصنفؒ کا رد، درست نہیں۔

جواب: جواب یہ ہے کہ ایسا آدمی جس پر پوری زندگی وہم غالب رہے، آپ اس کو فقیہ اور مجتہد قرار دیتے ہو؟ وہم کے غالب ہونے کی صورت میں وہ مجتہد ہی نہیں کہلا سکتا۔

۴- چوتھا رد: ”أو مشاكلة الحق الباطل“ سے۔ شارحؒ فرماتے ہیں، دیکھو یہ دونوں چیزیں

یعنی خطاء، اور بعض احکام کا معلوم نہ ہونا، یہ حق اور باطل کے درمیان مشاکلت کی وجہ سے ہو سکتا ہے، مصنف کا رد کرنا درست نہیں؟

جواب: جواب یہ ہے کہ ایسا آدمی جو حق اور باطل میں امتیاز نہ کر سکے وہ کیسے مستجمع للمآخذ والاسباب والشرائط ہو سکتا ہے، خود ہی انصاف کرنا۔

۵- پانچواں رد: ”ولا نسلم: أن شيئاً من الأحكام.....“ سے۔

پہلے اتنی بات ذہن نشین کر لیں کہ پہلے چار رد شارح نے مصنف کے پہلے دو طریقوں پر کئے ہیں۔ اب یہاں سے مصنف کے تیسرے طریق پر شارح رد کرنا چاہتے ہیں، جو کہ پانچواں رد ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ بعض حوادث میں اجتہاد کی گنجائش نہیں، اس پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ آپ کے پاس اگر کوئی مسئلہ آجائے تو آپ فیصلہ کس چیز سے کریں گے؟ انہوں نے عرض کیا، قرآن سے۔ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر قرآن میں نہ ہو؟ انہوں نے عرض کیا سنت سے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر سنت میں نہ ہو؟ تو انہوں نے عرض کیا: اجتہاد سے فیصلہ کروں گا۔ اب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ اگر وہ محل اجتہاد نہ ہو تو کیا کرو گے۔ لہذا معلوم ہوا کہ اجتہاد کی گنجائش ہر غیر منصوص مسئلہ میں ہوتی ہے۔

جواب: ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ شاید اس زمانے کے لئے مخصوص ہو، جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ بوجہ اس کے کہ ایسے مسائل جن میں اجتہاد کی گنجائش نہ ہو، ان میں آپ کی طرف رجوع ممکن تھا۔ گویا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت کی وجہ سے ہے، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد بعض مسائل ایسے ہو سکتے ہیں، جو غیر منصوص ہوں اور ان میں اجتہاد کی گنجائش بھی نہ ہو، تو اب ایسے مسائل کے جاننے کی کوئی صورت نہیں ہے، لہذا اگر ”تہیثو“ سے تہیثو لکل الأحکام مراد لو تو پھر دنیا میں کوئی فقیہ نہ ہوگا۔

۶- چھٹا رد: ”ولا نسلم أن لا دلالة للفظ العلم.....“ سے۔ یہ رد مصنف کے چوتھے طریق

زد پر ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کہ جب لفظ ”علم“ ذکر ہو، اس سے تہیثو مخصوص مراد نہ ہو سکتا ہو۔ اس لئے کہ علم کا اطلاق ملکہ پر عام ہے عرفاً، جیسے علوم کی تعریف میں علم کذا وکذا کہتے ہیں، اسی طرح

دوسری مثال کہہتے ہیں وجہ الشبہ بین العلم والحیاء کونہما جہتی إدراك، تو دونوں جگہ علم سے مراد، ملکہ بمعنی تھیو مخصوص ہے۔

جواب: جواب یہ ہے کہ علم بمعنی ملکہ اس وقت ہوتا ہے، جب کہ علم مطلق ذکر ہو، جیسے آپ کی ذکر کردہ مثالوں میں اور اگر علم کے ساتھ متعلق ذکر ہو تو اس صورت میں تھیو مخصوص مراد نہیں ہو سکتا، جیسے علم بالا احکام میں متعلق ذکر ہے، اس لئے کہ علم احکام سے متعلق ہے۔

اور بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ان دو مثالوں میں علم سے مراد، قواعد و ضوابط ہیں، نہ کہ ملکہ۔

فقہ کی تیسری تعریف

وإذا عرفت هذا فلا بد أن يكون الفقه علماً بجملۃ متناہیۃ مضبوطة، فلہذا قال: بل هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها، والتي انعقد الإجماع عليها، من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها، فالمعتبر: أن يعلم في أي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به، في ذلك الوقت، فالصحابۃ رضي الله تعالى عنهم كانوا فقهاء في وقت نزول بعض الأحكام بعده، ثم ما لم يظهر نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه، والصحابۃ رضي الله عنهم لعريتهم كانوا عالمين بما ذكر، ولم يطلق الفقيه إلا على المستنبطين منهم، وعلم المسائل الإجماعية يشترط إلا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لعدم الإجماع في زمنه، لا المسائل القياسية للدور، بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو أن يكون مقروناً بشرائطه.

ترجمہ: اور جب آپ نے یہ پہچان لیا، تو ضروری ہے کہ فقہ ایک منضبط مجموعہ کا نام ہو، اس وجہ سے ماتن نے کہا۔ بلکہ وہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کا نام ہے، جن پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہوا ہو، اپنے ادلہ سے حاصل شدہ ہوں، استنباط صحیح کے ملکہ سمیت۔ لہذا اصل اعتبار اس کا ہے کہ یہ معلوم ہو کہ اس (حکم) کے بارے میں کس وقت نزول وحی کا ظہور ہوا۔ پس صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس وقت فقہاء تھے، جب کہ بعض احکام کا نزول اس کے بعد ہوا تھا۔ پھر جس کے بارے میں نزول وحی کا ظہور نہ ہوا ہو، کبھی فقیہ اس کو نہیں جانتا اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اہل زبان ہونے کی وجہ سے اس کو جانتے تھے، جس کا تذکرہ اوپر آ گیا۔ لیکن فقیہ کا لفظ صرف انہی کے لئے بولا گیا، جو کہ استنباط مسائل کرتے تھے اور اجماعی مسائل کا جاننا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے علاوہ دوسرے زمانوں میں شرط ہے،

اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اجماع نہیں تھا، نہ کہ مسائل قیاسیہ (یعنی مسائل قیاسیہ کا جاننا مجتہد کے لئے ضروری نہیں) بوجہ دور کے (یعنی اگر یہ شرط قرار دی جائے تو پھر دور لازم آئے گا) بلکہ استنباط صحیح کا ملکہ شرط ہے اور وہ یہ کہ اپنی تمام شرائط کے ساتھ مقترن ہو۔

تشریح الممتن: مصنف نے اس سے پہلے فقہ کی دو تعریفیں ذکر فرمائی ہیں۔ ہر ایک کے لئے کچھ نہ کچھ شکوئی فرمایا۔ اب ایک ایسی تعریف ذکر کرتے ہیں، جس پر ان کے خیال میں کوئی نقض وارد نہیں۔

تعریف: هو العلم بكل الأحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها، والتي انعقد الإجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها.

اب فالمعتبر أن يعلم من كل چار باتیں مصنف نے ذکر فرمائی ہیں:

① پہلی بات: فالمعتبر أن يعلم سے۔ بکل الأحكام کا مطلب یہ ہے کہ وحی تو نجماً نجماً تھوڑی تھوڑی ہو کر نازل ہوئی، لیکن جس وقت نزول وحی سے جتنے احکام ثابت ہوئے، وہی جمیع ہیں، چاہے وہ جتنے بھی ہوں، اور جو صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین ان سب کو جانتے تھے وہ فقیہ ہیں، لیکن بعد میں احکام کا آنا اور صحابہ کا ان کو نہ جانتا یہ ان کی فقہت کے خلاف نہیں۔ بعدہ أي وإن نزل بعض الأحكام بعده۔

② دوسری بات: والصحابة رضي الله عنهم لعريبتهم سے۔ کہ اگرچہ صحابہ رضی اللہ عنہم عربی کو جانتے تھے، اس کے باوجود فقیہ صرف ان کو کہا جاتا ہے، جن میں استنباط کا ملکہ ہو، تو اس سے معلوم ہوا مجتہد ہونے کے لئے صرف عربی زبان جانتا کافی نہیں ہے، بلکہ مجتہد ہونے کے لئے عربی جاننے کے ساتھ ملکہ استنباط کا حاصل ہونا بھی ضروری ہے۔

③ تیسری بات: وعلم المسائل الي جماعية سے۔ مسائل اجماعیہ کا جاننا بھی شرط ہے، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے لئے نہیں، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اجماع نہیں تھا۔

④ چوتھی بات: "لا المسائل القياسية سے، مصنف فرماتے ہیں کہ فقیہ کے لئے مسائل قیاسیہ جاننا ضروری نہیں، بلکہ ملکہ استنباط صحیح ضروری ہے۔ اب مسائل قیاسیہ کا جاننا اس لئے ضروری نہیں کہ اس سے دور لازم آتا ہے، وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ موقوف ہیں، فقیہ کی فقہت پر اور اگر مسائل قیاسیہ کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری ہو جائیں تو فقیہ کی فقہت مسائل قیاسیہ پر موقوف ہوگی اور یہ دور ہے اور دور باطل اور ناجائز ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: بل هو العلم تعریف مخترع..... اس قول کے تحت شارح تین بحثیں ذکر فرما رہے ہیں۔

۱- پہلی بحث: ”تعریف مخترع..... سے“۔ فرماتے ہیں کہ مصنف نے یہ تعریف اپنی طرف سے ایجاد کی ہے، اس وجہ سے کہ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی رحمہما اللہ کی ذکر کردہ تعریف پر اعتراضات تھے اور ان کی تعریف پر اعتراضات نہیں ہونگے۔

۲- دوسری بحث: ”والتقید بكل الأحكام..... سے“۔ اعتراض، شارح فرماتے ہیں کہ بكل الأحكام کے لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی اگر دو حکموں کو جاننے والا ہے تو وہ فقیہ نہیں ہوگا، لیکن اگر تین کو جاننے والا ہے تو فقیہ ہوگا، حالانکہ یہ بات صحیح نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ آپ فرضی باتیں کر رہے ہیں اور مصنف کا قول فرض پر نہیں حقیقت پر مبنی ہے، کیونکہ مصنف نے پہلے اس کا رد کر دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر کوئی شخص سو مسائل مشکلہ باب الرہن کے جانتا ہو، لیکن اس میں فقہت کا ملکہ نہ ہو تو وہ فقیہ نہیں ہے، اور ظاہر ہے کہ ملکہ فقہت حاصل ہونے کے لئے مسائل کا ایک بڑا ذخیرہ جاننا پڑتا ہے۔

۳- تیسری بحث: ”وقيد نزول الوحي..... سے“۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے نزول وحی کو مقید کر دیا ہے ظہور کے ساتھ، تو اس قید کے ذریعے احتراز ہے اس وحی سے، جو وحی نازل ہوئی، لیکن مجتہد تک نہیں پہنچی یعنی اس کا ظہور نہیں ہوا تو اس کی معرفت، مجتہد پر لازم نہیں۔

قوله: مع ملكة الاستنباط.....: اس عبارت کے تحت شارح الاستنباط کے (الف لام) کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے پھر مضاف الیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول ہیں:

① الفروع القیاسیہ ہو، پھر متن میں جو لفظ (منہا) ہے اس کی ہاء ضمیر راجع ہوگی، احکام کی طرف۔

تقدیر عبارت یوں ہوگی مع ملكة استنباط الفروع القیاسیہ من تلك الاحكام.

② مضاف الیہ الاحکام ہو اور منہا کی ضمیر اس صورت میں اولہ کی طرف لوٹے گی اور عبارت کی

تقدیر یوں بنے گی مع ملكة استنباط الاحکام من أدلتها الخ.

بہر حال شارح فرماتے ہیں کہ پہلا قول زیادہ اولیٰ ہے، اس لئے کہ حکم علی الفقہاء اس سے حاصل

ہوتا ہے کہ احکام مخصوصہ کی علت میں تعمیم کر کے اس سے فروع قیاسیہ کا استنباط کیا جائے۔

قولہ: لا المسائل القیاسیہ: شارح و بی بات یہاں ذکر فرماتے ہیں، جو متن میں مصنف نے ذکر فرمائی کہ فقیہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں، اس لئے کہ وہ اس کی فقہت و اجتہاد کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں، اب اگر ان کا جاننا فقیہ کی فقہت کے لئے ضروری قرار دے دیا جائے تو دور لازم آئے گا، کہ فقیہ کی فقہت موقوف ہوگی، مسائل قیاسیہ کے جاننے پر، اور مسائل قیاسیہ موقوف ہوں گے فقیہ کی فقہت پر۔

مصنف کی تعریف پر چھ اعتراضات

فلان قیل: هذا إنما يستقيم مصنف نے بنا کر ایک تعریف پیش کی اور اس میں بڑی کوشش اس بات کی کہ اس پر کوئی اعتراض نہ کرے، لیکن حضرت شارح نے چھ اعتراض کر دیئے اور دو کا جواب بھی دے دیا۔

۱- پہلا اعتراض: هذا إنما يستقيم سے۔ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ فقیہ کے لئے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں، ورنہ تو دور لازم آئے گا۔ آپ کی یہ بات مجتہد اول میں تو صحیح ہے۔ لیکن مجتہد ثانی، ثالث اگر ان مسائل کو جان لے تو دور لازم نہیں آئے گا، کیونکہ یہ مجتہد اول کی فقہت و اجتہاد کا نتیجہ ہیں، نہ کہ ثانی اور ثالث کی فقہت کا؟

جواب: شارح نے خود ہی جواب دے دیا کہ یہ جو مجتہد ثانی، ثالث ہیں، ان کے لئے سابق فقیہ کی تقلید جائز نہیں، بلکہ ان کے لئے لازم ہے کہ یہ اپنے مسائل مستنبط کریں، اب اگر اس مجتہد ثانی، ثالث کا اجتہاد بعینہ ان مسائل کی طرف مفسی ہو، جو کہ مجتہد اول کے اجتہاد کا نتیجہ ہیں تو یہ مسائل مجتہد ثانی، ثالث کے اجتہاد کا نتیجہ بن جائیں گے، اب اگر ان کی فقہت ان مسائل کے جاننے پر موقوف ہو تو دور کا لازم آنا ضروری ہوگا۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ مجتہد اول کے قیاس کو تصوری انداز میں جاننا چاہیئے، تاکہ مخالف جماع لازم نہ آئے۔

۲- دوسرا اعتراض: فلان قیل: المسائل القیاسیہ سے۔ یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ وہ ہیں، جن پر نزول وحی کا ظہور ہوتا ہے۔ کیونکہ قیاس مظهر للحکم ہے، نہ کہ مثبت للحکم اور یہ بتاتا ہے کہ یہاں اللہ کا حکم وارد ہے، تو جب یہ ممانزل بہ الوحي ہوا تو مجتہد ثانی، ثالث کے لئے ان کا جاننا ضروری

ہے اور دور بھی لازم نہیں آتا؟

جواب: اس کے دو جواب ہیں: ۱- مجتہد اول کو تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ ممانزل بہ الوحي ہے، لیکن مجتہد ثانی، ثالث وغیرہ کو یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ ممانزل بہ الوحي ہے، کیونکہ ان کے لئے تقلید جائز نہیں تو ان فقہاء کے ہاں ابھی تک ان مسائل پر نزول وحی نہیں ہوا۔ ۲- کہ ممانزل بہ الوحي کا جاننا ضروری ہے، لیکن اس شرط پر کہ نزول وحی کا ظہور بواسطہ قیاس نہ ہو، جب کہ یہاں توسط قیاس سے ظہور ہے۔

۳- تیسرا اعتراض: ”ثم ههنا أبحاث: الأول سے۔ اعتراض یہ ہے کہ فقہ تو نام ہے علم مخصوص معین کا، جس میں کوئی کمی اور اضافہ نہ ہوتا ہو۔ لیکن مصنف کی تعریف کے اعتبار سے فقہ میں اضافہ بھی ممکن ہے اور کمی بھی، وہ اس طرح کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت مثلاً مجموع احکام پانچ ہزار تھے، اس کے بعد دس احکام پر اجماع ہوا تو یہ پانچ ہزار دس احکام ہو گئے۔ تو یہ اضافہ ہوا اور کمی اس طرح کہ مثلاً مجموعہ احکام پچاس تھے۔ ان میں سے ایک منسوخ ہو گیا تو احکام ۴۹..... انچاس رہ گئے اسی طرح مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت، احکام پانچ ہزار تھے، اس کے بعد ایک حکم کے خلاف اجماع قائم ہوا تو ایک حکم کم ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ ایام و اعصار کے بدلنے سے اس میں کمی و اضافہ ہوتا ہے، جب کہ فقہ ایک علم مخصوص کا نام ہے، جس میں کمی اور اضافہ کا تصور ہی نہیں۔

جواب: یہ ہے کہ آپ جو یہ کہہ رہے ہیں کہ ”اسم لعلم مخصوص“ اس کے متعلق ہم پوچھتے ہیں کہ تعین سے آپ کی کیا مراد ہے، تعین شخص یا تعین نوعی۔ آپ اگر شخص کی بات کر رہے ہیں تو پھر یہ نقصان اور اضافہ کے منافی ہے، لیکن ہم اس کو مانتے نہیں، کیونکہ تعین شخص تو اعلامِ شصیہ میں ہوتی ہے۔ مثلاً زید علم ہے اور اس میں کمی زیادتی نہیں، اور علوم مدونہ تو اعلامِ کلیہ ہیں جن میں تلاقی افکار سے زیادت و نقصان ہوتا رہتا ہے۔

ہاں! اگر آپ کہیں کہ تعین نوعی مراد ہے، یعنی ایک موضوع کے اغراض ذاتیہ سے بحث ہوتا کہ وہ دوسرے علوم سے ممتاز ہو، تو اس طرح کی تعین اضافہ اور نقصان کے منافی نہیں، اس لئے کہ آخر وہ صحابہؓ جو بالاتفاق فقیہ تھے ان کے علوم میں بھی نزول احکام سے یومافیو ما اضافہ ہوتا رہا، اور نسخ سے ان کے علوم میں کمی ہوتی رہی، تو معلوم ہوا کہ تعین نوعی نقصان اور اضافہ کے منافی نہیں، باقی رہا نسخ تو اس کے ذریعے احکام میں کمی نہیں

ہوتی، کیونکہ اس کی جگہ نیا حکم آتا ہے اور اگر نیا حکم نہ بھی آئے تو نسخ خود بھی حکم ہی ہے۔

۴- چوتھا اعتراض: والثانی: أن التعریف سے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی تعریف سے فقہ

صحابہ نکل گئی، اس لئے کہ مجتہد کے لئے اجماع کا علم ضروری ہے اور صحابہ کے زمانے میں اجماع نہیں تھا؟

جواب: یہ ہے کہ جس زمانے میں اجماع نہیں، اس زمانے میں اجماع شرط بھی نہیں۔ یعنی صحابہ کے

زمانے میں اور اب صحابہ کے زمانے کے بعد چونکہ اجماع ہے، لہذا فقیہ کے لئے اس کا جاننا بھی شرط ہے۔

اعتراض: یہ کہ یہ شک والی بات ہوگئی کہ اگر اجماع ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری ہے اور اگر اجماع

نہ ہو تو اس کا جاننا فقیہ کے لئے ضروری نہیں ہے اور تعریفات میں شک والے الفاظ استعمال کرنا درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ اجماع کا نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ ہونا تو مشہور ہے اور

شہرت کو پہنچا ہوا ہے۔ لہذا یہ کسی کو شک میں نہیں ڈالتا۔

۵- پانچواں اعتراض: والثالث: أنه يلزم أن يكون سے۔ اعتراض یہ ہے کہ مسائل

قیاسیہ، معظم مسائل فقہ میں سے ہیں اور آپ نے ان کو فقہ سے نکال دیا، جو کہ درست نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ مسائل قیاسیہ، معظم مسائل فقہ اس شخص کے لئے ہیں، جس نے ان کا اجتہاد کیا ہو،

باقی لوگوں کے نزدیک مسائل قیاسیہ، معظم مسائل فقہ نہیں۔

اعتراض: اس پر پھر اعتراض کر دیا کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ہر ایک فقیہ کی فقہ جدا جدا ہو؟

جواب: یہ ہے کہ یہ مسائل قیاسیہ حقیقی فقہ میں داخل نہیں، بلکہ فقہ مدون میں داخل ہیں اور اس کے

اختلاف سے کوئی فرق نہیں پڑتا، اس لئے کہ فقہ مدون تو ہر مجتہد کا الگ الگ ہی ہے۔

۶- چھٹا اعتراض: "والرابع: أنه إن أريد بظهور نزول سے"۔ اعتراض یہ ہے کہ ظہور

نزول وحی سے آپ کی مراد کیا ہے؟ ظہور نزول وحی فی الجملة باظہور نزول وحی فی الاعم

والاغلب، اگر ظہور نزول وحی فی الجملة مراد ہو، تو یہ صحیح نہیں، اس لئے کہ بہت سے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم

اجمعین ایسے تھے کہ بہت سے ایسے مسائل کے بارے میں ان کو علم نہیں تھا، جن کے بارے میں ظہور نزول وحی،

بعض صحابہ پر ہو چکا تھا، جس طرح کہ اکثر مسائل میں وہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے رجوع کرتے

تھے اور یہ بات ان کی فتاہت میں کوئی عیب بھی نہیں لگاتی۔

اور اگر ظہور نزول وحی سے مراد ظہور فی الأعم والأغلب ہو، یعنی اکثر افراد صحابہؓ پر اس کا ظہور مراد ہو تو یہ بھی صحیح نہیں۔ اس لئے کہ اکثر کی کوئی تعداد منضبط نہیں۔ کثرت رواقہ کی وجہ سے اور سفروں اور دوسرے کاموں میں ان کے مشغول ہونے کی وجہ سے تو سارے اکٹھے نہ ہوتے تھے اور اگر ہم اس بات کو مان بھی لیں کہ اکثر کی تعداد منضبط ہے تو پھر یہ لازم آئے گا کہ وہ حکم جو اخبار احاد سے ثابت ہے، وہ فقہ نہ ہو، یہاں تک کہ وہ شائع ذائع ہو جائے؟

جواب: یہ ہے کہ ظہور نزول وحی سے ہماری مراد ظہور عند المجتہد ہے۔ فلا إشكال.

ایک سوال اور تین جوابات

وما قيل: إن الفقه ظني فلم أطلق العلم عليه؟ فجوابه أولاً: أنه مقطوع به؛ فإن الجملة التي ذكرنا أنها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به، وما انعقد الإجماع عليه قطعية، وثانياً: أن العلم يطلق على الظنيات، كما يطلق على القطعيات، كالطب ونحوه، وثالثاً: أن الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الأحكام صار كأنه قال: كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعاً به.

فهذا الجواب على مذهب من يقول: إن كل مجتهد مصيب يكون صحيحاً، وأما عند من لا يقول به فيراد بقوله: كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم: أنه يجب عليه العمل، أو يثبت الحكم بالنظر إلى الدليل، وإن لم يثبت في علم الله تعالى.

ترجمہ: اور یہ جو کہا گیا ہے کہ فقہ ظنی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا ہے؟ تو اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ فقہ قطعی ہے، اس لئے کہ ہم نے جو تعریف ذکر کی ہے کہ فقہ ”ما قد ظهر نزول الوحي به و ما انعقد الإجماع عليه“ کا نام ہے۔ (تو ہمارا ذکر کردہ یہ) جملہ امور قطعیہ ہیں۔ اور دوسرا جواب اس کا یہ ہے کہ علم کا اطلاق جس طرح قطعیات پر ہوتا ہے، اسی طرح ظنات پر بھی ہوتا ہے، جیسے کہ علم طب وغیرہ۔ اور تیسرا جواب اس کا یہ ہے کہ شارع نے جب احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا تو گویا یہ اس طرح ہوا کہ جب بھی مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائے تو ثبوت حکم، قطعی ہوگا۔

یہ جواب ان حضرات کے مذہب کے مطابق صحیح ہے، جو ہر مجتہد کے مصیب ہونے کے قائل ہیں اور جو حضرات ہر مجتہد کے مصیب ہونے کے قائل نہیں ہیں، ان کے ہاں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب بھی مجتہد کا

غلبہ ظن پایا جائے تو اس بات کا حکم ثابت ہو جائے گا کہ اس پر عمل کرنا واجب ہے یا یہ کہ وہ حکم باعتبار دلیل کے ثابت ہو جائے گا اگرچہ عند اللہ وہ حکم ثابت نہ ہو۔

تشریح المصنف: مصنف نے ایک سوال اور اس کے تین جوابات ذکر کئے ہیں، تفصیل یہ ہے:

سوال: یہ ہے کہ فقہ توفیقی شیعی ہے، یقینی نہیں۔ لہذا اس پر علم کا اطلاق درست نہیں، اس لئے کہ علم کا اطلاق قطعیات پر ہوتا ہے، نہ کہ ظنیات پر۔

۱- پہلا جواب: یہ ہے کہ مصنف نے جس فقہ کی بات کی ہے وہ ظنی نہیں، قطعی ہے، اس لئے کہ مصنف نے فرمایا کہ فقہ وہ ہے جس پر نزول وحی کا ظہور ہو، اور یہ تمام چیزیں قطعی ہیں۔

۲- دوسرا جواب: یہ دیا کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ فقہ ظنی ہے، لیکن ہم یہ نہیں مانتے کہ ظنیات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا، کیونکہ ظنیات پر بھی علم کا اطلاق ہوتا ہے، جیسے علم طب، یہ علم طب ایک ظنی شیعی ہے، اس کے باوجود اس پر ”علم“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

۳- تیسرا جواب: یہ ہے کہ شارع نے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے، گویا کہ شارع نے یہ کہا (مقدمہ اولیٰ) کَلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمَجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ، (مقدمہ ثانیہ) وَكَلَّمَا وَجَدَ غَلْبَةَ ظَنِّ الْمَجْتَهِدِ يَكُونُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ قَطْعًا نَتِجَةُ يَهْ كَلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمَجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ مَقْطُوعًا بِهِ۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ مجتہد کے ظن غالب سے حکم قطعی ثابت ہوتا ہے۔

فہذا الجواب علی مذہب..... یہاں مجتہد کے خطی اور مصیب ہونے کے بارے میں دو مذہب ہیں:

① مذہب اول: تو یہ ہے کہ ہر مجتہد، مصیب ہوتا ہے۔

② مذہب ثانی: یہ ہے کہ مجتہد مصیب بھی ہو سکتا ہے اور خطی بھی۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ جو تیسرا جواب دیا کہ مظنون مجتہد قطعی ہے، یہ جواب مذہب اول والوں کی نظر

میں بالکل درست ہے اور دوسرے مذہب والوں کے ہاں اس جواب سے مراد یہ ہے کہ مظنون مجتہد واجب العمل ہے۔ یا یوں کہہ دیں کہ جب مجتہد کا ظن غالب ہو جائے تو نظر اُلیٰ الدلیل وہ چیز قطعی ہو جاتی ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: فجوابہ أولاً..... شارح جواب اول کی دو کمزوریاں بیان کر رہے ہیں۔

۱ پہلی کمزوری: تو یہ ہے کہ وہ احکام، جن پر نزول وحی کا ظہور ہوا، بواسطہ قیاس کے، وہ فقہ سے نکل گئے؟

جواب: یہ ہے کہ ان کو نکلنا ہی چاہئے، کیونکہ وہ مسائل قیاسیہ ہیں۔ ہاں! وہ مسائل قیاسیہ، جن کی علت، منصوص علیہ ہو، وہ فقہ کی تعریف سے نہیں نکلیں گے۔

۲ دوسری کمزوری: یہ کہ وہ احکام جو اجماع اور نص سے ثابت ہیں، اس صورت میں فقہ میں داخل ہوں گے، جب ان کے ثبوت پر نص قطعی موجود ہو، حالانکہ احکام کا ثبوت عموماً اخبار احاد سے ہوتا ہے، جو کہ ظنی ہیں۔ لہذا یہ احکام فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہونگے؟

جواب: ہماری بات اصل نص اور اجماع میں ہے، قطع نظر عن العوارض۔ لہذا نص اور اجماع سے جو ثبوت ہوتا ہے، وہ قطعی طور پر ہوتا ہے اور جہاں ثبوت قطعی نہ ہو تو وہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا۔ لہذا وہ احکام جو اجماع اور نص سے ثابت ہوں، وہ فقہ میں ہی داخل ہیں۔

تین باتیں:

قولہ: ثالثاً: هو الذي ذكر في المحصول.....: یہاں سے شارح تیسرے جواب کی تفصیل بیان فرما رہے ہیں اور مذہب اول کے موافق بھی اعتراض کو ذکر کرتے ہیں اور مذہب ثانی سے متعلق بھی اعتراضات ذکر کرتے ہیں اور اس تفصیل میں تین باتیں ہیں:

۱۔ پہلی بات: جواب ثالث یہ ہے کہ محصول وغیرہ میں لکھا ہوا ہے کہ مظنون مجتہد، قطعی ہوتا ہے۔ یعنی جب مجتہد کا ظن غالب ہو جائے تو حکم قطعی ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا راستہ ظنی ہو، اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی منزل مقصود تک پہنچنا چاہتا ہے، اب ایک راستہ اس کے لئے ایک طرف سے ہے، ایک دوسری طرف سے، ایک تیسری طرف سے۔ اب وہ جس راستے کو اختیار کرے گا، وہ ظنی ہے، لیکن جب وہ منزل مقصود تک پہنچ جائے گا تو وہ قطعی طور پر پہنچا ہوا ہوگا۔ اسی طرح مجتہد کا حکم تک پہنچنا بھی قطعی ہے اور ظن صرف طریق میں ہوتا ہے۔

۲۔ دوسری بات: و تقریرہ: أنه لما دل الإجماع..... سے۔ کہ اجماع اس بات پر منعقد ہے اور اخبار احاد تو معنوی طور پر تو اتر تک پہنچی ہوئی ہیں کہ غلبہ ظن مجتہد، قطعی ہے یعنی اس پر عمل کرنا واجب ہے، جیسے قاضی کے سامنے کسی مدعی کے دعویٰ پر دو گواہ موجود ہوں، تو تحقیق کے بعد اس کے موافق فیصلہ دینا قاضی پر واجب ہے۔

اور جس حکم پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، وہ قطعی ہوتا ہے، جب یہ قطعی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کرنا بھی درست ہے۔

۳- تیسری بات: هذا علی تقدیر تصویب کل مجتہد سے۔ کہ تیسرا جواب، مذہب اول کے موافق بالکل درست ہے، البتہ اس مذہب کے موافق ایک اشکال وارد ہوتا ہے۔

اشکال: یہ ہے کہ مظنون اور چیز ہے اور مقطوع اور چیز، اس لئے کہ ظن میں نقیض کا احتمال ہوتا ہے اور مقطوع میں نقیض کا احتمال نہیں ہوتا، تو آپ کس طرح مظنون کو مقطوع بنا رہے ہیں؟

جواب: یہ ہے کہ جس حکم پر مجتہد کا ظن غالب ہو جائے، وہ واقعاً مظنون ہے، لیکن ہم اس کے ساتھ قیاس برہانی کو لگا دیتے ہیں، جس کی وجہ سے اس کی قوت بڑھ جاتی ہے اور یہ قطعی ہو جاتا ہے اور وہ قیاس برہانی یہ ہے: أنه مما قد علم كونه مظنوناً للمجتهد، وكل ما علم كونه مظنوناً للمجتهد علم كونه ثابتاً في نفس الأمر قطعياً۔

وأما علی تقدیر أن المصیب واحداً اب دوسرے مذہب والوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ان کے دو قول تھے ایک یہ کہ یہاں مراد یہ ہے کہ مظنون مجتہد پر عمل کرنا واجب ہے اور دوسرے قول کے موافق، مراد یہ ہے کہ نظراً إلى الدلیل، مظنون مجتہد، قطعی ہے تو اب پہلے قول پر بھی اعتراض ہے اور دوسرے قول پر بھی اعتراض ہے۔

قول اول پر اشکال: یہ ہے کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ ہر مظنون مجتہد واجب العمل ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فقہ وجوب العمل بالأحكام کا نام ہے، حالانکہ فقہ تو علم بالأحكام کا نام ہے؟ جواب: یہ ہے کہ یہاں عمل سے ہاتھ، پیر کا عمل مراد نہیں، بلکہ عمل سے مراد یہ ہے کہ جب مجتہد کا کسی حکم کے بارے میں ظن غالب ہو جائے کہ یہ واجب ہے تو وہ یقین کرے گا کہ یہ واجب ہے۔ اسی طرح اگر مجتہد کا ظن غالب ہو کہ یہ حلال ہے تو وہ یقین کرے کہ وہ حلال ہے تو وجوب، ندب وغیرہ یہ احکام ہی تو ہیں اور مجتہد، عمل قلب و ذہن سے اس پر عمل پیرا ہے۔

قول ثانی پر اشکال: یہ ہے کہ اگر اس کا اعتبار کیا جائے کہ ہر مظنون مجتہد قطعی ہوتا ہے، نظر الی الدلیل پھر تو نظراً إلى الدلیل کہہ کر ہر ظنی حکم، قطعی بنا دیا جائے گا؟

جواب یہ دیں گے کہ وہ حکم جس کے بارے میں ظن غالب ہو جائے، وہ ظنی ہے، لیکن ہم اس کے ساتھ ایک مقدمہ اجماعیہ لگا دیں گے کہ کل حکم غلب علی ظن المجتہد ثبوتہ فهو ثابت قطعاً اس مقدمہ اجماعیہ کو لگانے سے دلیل ظنی، قطعی ہو جائے گی۔

مظنون مجتہد کے مقطوع ہونے پر قیاس

وغایۃ ما أمکن فی هذا المقام.....: شارح فرماتے ہیں کہ مظنون مجتہد کو مقطوع ثابت کرنے کے لئے ”منہاج الاصول“ وغیرہ میں ایک قیاس پیش کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ أن الحکم المظنون للمجتہد یجب العمل بہ قطعاً صغریٰ اولیٰ للدلیل القاطع یہ دلیل ہے، صغریٰ اولیٰ کے ثبوت کے لئے وکل حکم یجب العمل بہ قطعاً علم قطعاً أنه حکم اللہ یہ صغریٰ ثانیہ ہے والا لم یجب العمل بہ یہ صغریٰ ثانی کے ثبوت کے لئے دلیل ہے وکل ما علم قطعاً أنه حکم اللہ فهو معلوم قطعاً یہ کبریٰ ہے، صغریٰ ثانیہ کے لئے فکل ما یجب العمل بہ قطعاً، معلوم قطعاً یہ نتیجہ ہے اور کبریٰ ہے صغریٰ اولیٰ کیلئے اور فالحکم المظنون للمجتہد معلوم قطعاً یہ دلیل ہے نتیجہ کے لئے لہذا نتیجہ یہ نکلا کل حکم یجب العمل بہ قطعاً، علم قطعاً، أنه حکم اللہ تعالیٰ، فالفقہ علم قطعی۔ تو صغریٰ ثانیہ اپنے کبریٰ سے ملکر جو نتیجہ دے اس کو صغریٰ اولیٰ کیلئے کبریٰ بنا لو، پھر صغریٰ اولیٰ اور کبریٰ اولیٰ کا نتیجہ نکالو۔

شارح فرماتے ہیں کہ صغریٰ ثانیہ میں جو یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ حکم جو واجب العمل ہو وہ اللہ کا حکم ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کہ ہر حکم قطعی، واجب العمل ہے، اس لئے کہ ظنی بھی اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اس کو بھی واجب العمل ہونا چاہئے۔ لہذا قطعی کا وجوب کلیۃً ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جزئیۃً ثابت ہوتا ہے۔ اگر آپ والا لم یجب العمل بہ کو دلیل میں پیش کریں گے تو یہ عین نزاع کو دعویٰ میں پیش کرنا ہوگا (اس لئے کہ نزاع اسی بات میں ہے کہ ہر مظنون مجتہد واجب العمل ہے یا نہیں) اور یہ مصادرة علی المطلوب ہے۔ لہذا صغریٰ ثانیہ کلیۃً نہ ہوا، بلکہ جزئیہ رہا اور ایسی صورت میں نتیجہ اخص کا تابع ہوتا ہے، تو ہر مجتہد کا مصیب ہونا ثابت نہ ہوا، جب کہ آپ ہر مجتہد کا مصیب ہونا ثابت کر رہے تھے اور اگر آپ کی غرض یہ ہے کہ مظنون مجتہد، اللہ کا حکم ہے تو پھر بیچ میں عمل کی بات کیوں کرتے ہو، بلکہ یہ کہہ دو کہ ہر مظنون مجتہد، قطعی طور پر اللہ کا حکم ہے؟

جواب اول: یہ بات کہ ہر مظنون مجتہد قطعاً حکم الہی ہوتا ہے، یہ دونوں جماعتوں (یعنی جو لوگ ہر

مجتہد کو مصیب مانتے ہیں، اور جو بوگ ہر مجتہد کو مصیب نہیں مانتے) کے قول پر ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ پہلے قول میں فی الواقع ہے، یعنی (واقعہ) ہر مظنون مجتہد قطعاً حکم اللہ ہے۔ اور دوسرے قول میں ظاہر ہے، یعنی ہر مظنون مجتہد (بظاہر) قطعاً حکم اللہ ہے، اور ہم بھی ظاہر کے مکلف ہیں، نیز قول اول سے حق کا متعدد ہونا معلوم ہوتا ہے، اور دوسرے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حق متعدد نہیں ہے۔

جواب دوم: ہماری بات کی بناء اس بات پر نہیں کہ ہر مظنون مجتہد قطعاً حکم الہی ہوتا ہے، بلکہ ہماری بات کی بناء اس پر ہے کہ ہر مظنون مجتہد بذات خود توشیحی ظنی ہے، لیکن مقدمہ اجماعیہ (جو سابق میں مذکور ہے اور مقدمات اربعہ کا مجموعہ ہے) کے ملنے سے اس کو تقویت مل جائے گی اور یہ قطعی طور پر ”واجب العمل“ اور ”قطعی“ ہو جائے گا۔

اصول فقہ کا مصداق

وأصول الفقه: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن كان ذا فرعاً للثلاثة؛ لما ذكر أن أصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه. أراد أن يبين أن ما يبتنى عليه الفقه أي شيء هو؟ فقال: هو هذه الأربعة، فالثلاثة الأول أصول مطلقه؛ لأن كل واحد مثبت للحكم، أما القياس فهو أصل من وجه؛ لأنه أصل بالنسبة إلى الحكم، فرع من وجه؛ لأنه فرع بالنسبة إلى الثلاثة الأول؛ إذ العلة فيه مستنبطة من موارد ما فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتاً بتلك الأدلة، وأيضاً هو ليس بمثبت، بل هو مظهر. أما نظير القياس المستنبط من الكتاب: فكقياس حرمة اللواط على حرمة الوطء في حالة الحيض، الثابتة بقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾ والعلة هي الأذى. وأما المستنبط من السنة: فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزاتين، على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزاتين، الثابتة بقوله عليه السلام: ”الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يداً بيد والفضل ربوا“. وأما المستنبط من الإجماع: فأوردوا لنظيره قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة، يعني: قياس حرمة وطء أم المزنية، على حرمة وطء أم أمته التي وطئها، والحرمة في المقيس عليه ثابتة لإجماعاً، ولا نص فيه، بل النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط وطء.

ترجمہ: اور اصول فقہ کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اگرچہ وہ قیاس ان تینوں کی فرع ہے۔

جب مصنفؒ نے یہ ذکر کیا کہ اصول فقہ وہ ہیں، جن پر فقہ کی بناء ہے تو اب مصنفؒ نے کہا کہ وہ یہی چار ہیں، ان میں سے پہلے تین تو اصول مطلقہ ہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک حکم کو ثابت کرتا ہے اور رہا قیاس، سو وہ من وجہ اصل ہے، اس لئے کہ حکم کو اس طرف منسوب کرتے ہوئے وہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے، کیونکہ وہ بنسبت پہلے تین اصول کے فرع ہے، اس لئے کہ اس قیاس میں علت در حقیقت مستتبہ ہوتی ہے سابقہ تین اصول میں سے کسی ایک سے۔ لہذا وہ حکم جو قیاس سے ثابت ہو، وہ در حقیقت ان ادلہ ثلاثہ سے ثابت شدہ ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ قیاس مثبت حکم نہیں، بلکہ مظہر حکم ہے۔

بہر حال قیاس ماخوذ من الکتاب کی نظیر یہ ہے، جیسے کہ لواطت کی حرمت کو قیاس کرنا حیض کی حالت میں بیوی سے جماع کرنے پر، جس کی حرمت کتاب اللہ کی آیت ”مَنْ لَفَّ يَدَيْهِ فَاسْتَبْرَأْ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا“ (کہئے: یہ گندگی ہے تو عورتوں سے حالت حیض میں بچے رہیے) سے ثابت ہے اور علت گندگی ہے۔ اور قیاس مستتبہ من السنۃ کی نظیر یہ ہے، جیسے ایک قفیز چونا، دو قفیز چونے کے بدلے میں فروخت کرنا یا خریدنا حرام ہے، قیاس کرتے ہوئے گندم پر یعنی ایک قفیز گندم کو دو قفیز گندم کے بدلے میں فروخت کرنا یا خریدنا، نص حدیث حرام ہے، کیونکہ حدیث میں ہے ”الحنطة بالحنطة مثلاً يداً بيد والفضل ربوا“۔

اور قیاس مستتبہ من الاجماع کی نظیر فقہاء نے یہ پیش کی ہے کہ وطی حرام کا قیاس وطی حلال پر حرمت مصاہرت میں یعنی اگر کوئی آدمی کسی عورت سے زنا کرے تو اس عورت کی ماں حرمت مصاہرت کی وجہ سے اس زانی پر حرام ہو جاتی ہے تو اب اس کی حرمت کو قیاس کرنا اس آدمی کی باندی کی ماں کے حرام ہونے پر، جس باندی سے اس کے مالک نے وطی کی ہو۔ مقیس علیہ یعنی اپنی موطوءہ لونڈی کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے، جب کہ اس کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی، بلکہ نص کا ورود بغیر اشتراط وطی کے امہات نساء کے بارے میں ہے۔

تشریح الممتن: یہاں تک تو اصول فقہ کی تعریف چل رہی تھی۔ اب یہاں سے مصنفؒ اصول فقہ کا مصداق بیان فرمانا چاہتے ہیں۔

اصول فقہ کا مصداق، کتاب اللہ، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اگرچہ قیاس ان تینوں کی فرع ہے پھر فرماتے ہیں کہ پہلے تین اصول مطلقہ ہیں اور قیاس من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع ہے۔ اصل تو حکم کے اعتبار سے ہے کہ اس کی طرف حکم کی نسبت کی جاتی ہے اور فرع اس اعتبار سے ہے کہ اس کی علت کتاب، سنت اور

اجماع میں سے کسی ایک سے مستنبط ہوتی ہے۔ لہذا جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے درحقیقت وہ ان ادلہ ثلاثہ سے ثابت ہے اور قیاس مثبت للحکم نہیں، بلکہ مظهر للحکم ہے۔ اب ان کی مثالیں پیش فرما رہے ہیں۔ قیاس مستنبط من الکتاب کی مثال، جیسے حرمت لواطت کو قیاس کرنا حرمت وطی فی حالة الحيض اور دونوں کے درمیان علت مشترکہ، گندگی ہے اور حرمت وطی حالت حیض میں یہ قرآن کی اس آیت سے ثابت ہے ”قل هو اذی فاعزلوا النساء فی المحيض“ ”کہئے: یہ گندگی ہے تو حیض کی حالت میں عورتوں سے بچے رہئے۔“

قیاس مستنبط من السنۃ کی مثال، جیسے ایک قفیز چوہا، گج کو، دو کے بدلے میں بیچنا حرام ہے اس کو قیاس کرنا حرمت قفیز گندم کو دو کے بدلے میں بیچنے پر، اور اس کی حرمت حدیث سے ثابت ہے، آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے ”الحنطة بالحنطة والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح والذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلاً بمثل بدأ بید والفضل ربوا“ اور علت مشترکہ قدر اور جنس ہے۔

قیاس مستنبط من الاجماع کی مثال، جیسے حزنہ کی ماں کی وطی کی حرمت کو قیاس کرنا، اپنی موطوءہ لونڈی کی ماں کی وطی کی حرمت پر، اس پر اجماع ہے اور نص سے ثابت نہیں۔ نص سے تو صرف ساس کی حرمت ثابت ہے۔ اور ان میں علت مشترکہ جزئیت و بعضیت ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: وأصول الفقه شارح یہاں سے چار باتیں بیان فرماتے ہیں:

① پہلی بات: ما سبق کأنه بیان ہے۔ کہ مصنف نے ابھی تک اصول فقہ کی تعریف کی اور اب اصول فقہ کا مصداق بیان کرنا چاہتے ہیں۔

② دوسری بات: ووجه الضبط: أن الدلیل ہے۔ چاروں اصول میں دو طرح سے وجہ حصر بیان کرتے ہیں:

① پہلی وجہ حصر: یہ ہے کہ دلیل شرعی یا وحی ہوگی یا غیر وحی۔ اگر وحی ہے تو مقلو ہوگی، یا غیر مقلو۔ اگر ”مقلو“ ہے تو کتاب اللہ اور غیر مقلو ہے، تو سنت ہے، اور اگر غیر وحی ہے، تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا ساری امت کا قول ہوگا یا بعض کا۔ اگر ساری امت کا قول ہے تو اجماع، ورنہ قیاس ہے۔

② دوسری وجہ حصر: وجہ حصر یہ ہے کہ دلیل شرعی جو ہم تک پہنچی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے

توسط سے پہنچی ہے یا نہیں۔ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے توسط سے پہنچی ہے تو اس کے نظم سے ”اعجاز“ متعلق ہے یا نہیں۔ اگر ہے، تو کتاب اللہ اور اگر نہیں، تو سنت۔ اور اگر دلیل شرعی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے توسط سے نہیں پہنچی تو جن سے دلیل کا صدور ہوا ہے، ان کی عصمت کا ذکر کیا گیا ہے یا نہیں۔ اگر کیا گیا ہے تو یہ اجماع ہے اور اگر نہیں تو قیاس ہے۔

۳ تیسری بات: وأما شرائع مَنْ قِيلْنَا والتعامل سے۔ ماقبل کی شریعتیں، تعامل بین الناس، اقوال صحابہ اور معقول، یہ سارے راجع ہیں ماقبل کے چاروں ادلہ کی طرف۔ اور جو استدلال بالمعقول ہے، اس کو بعض لوگوں نے الگ دلیل شمار کیا ہے اور اس کو الگ پانچویں دلیل بنایا ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی ادلہ اربعہ میں شامل ہے۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ ہر ایک کے ہاں اس کا نام مختلف ہے، حنفیہ نے اس کو استحسان کا نام دیا ہے اور ابن حجبؒ نے تلازم اور اصحاب کا اور مالکیہ نے اس کو مصالح مرسلہ کا نام دیا ہے۔

۴ چوتھی بات: ثم الثلاثة الأول أصول مطلقة سے۔ خلاصہ یہ کہ ثلاثۃ الاول، اصول مطلقة ہیں اور قیاس من وجہ اصل اور من وجہ فرع ہے۔

پہلے تین اصولِ مطلقة اس لئے ہیں، کہ وہ خود ادلہ مستقلہ ہیں اور مثبت للأحكام ہیں اور قیاس اس لئے من وجہ اصل ہے کہ ظاہر حکم اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور فرع اس لئے ہے کہ یہ مبنی ہے اس علتِ مستتبہ پر، جو کتاب، سنت اور اجماع میں ہوتی ہے۔ درحقیقت حکم ان ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ قیاس کے صرف دو کام ہیں، ایک تو اظہار حکم اور دوسرا وصفِ خاص کو عام کر دینا۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے، اصول فقہ تین ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور اصل رابع قیاس ہے، جو ان تینوں سے مستتبہ ہو۔

پانچ اعتراضات اور ان کے جوابات

واعترض علیہ بوجہ: اس بات پر چند اعتراضات ہیں کہ آپ قیاس کو اصل مطلق کیوں نہیں قرار دیتے۔

۱۔ پہلا اعتراض: الأول: أنه لا معنى للأصل سے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اصل وہ ہوتا ہے، جس پر غیر کی بناء ہو، چاہے وہ اصل خود کسی کی فرع ہو یا نہ ہو، جیسے ”اب“ ہے۔ یہ اپنے ”ابن“ کے لئے اصل ہے اگرچہ خود اپنے اب کی فرع ہے تو اس کو اصل کہا جاتا ہے۔ لہذا قیاس بھی حکم کے لئے اصل ہے

اور حکم اس کے لئے فرع ہے۔ بے شک قیاس کی علت ماقبل کی تلاش کی فرع ہے، لیکن اس پر بھی اصل مطلق کا اطلاق ہونا چاہئے؟

جواب: یہ ہے کہ اصل کا لفظ کلی مشکک ہے، جو بعض پر اشدیت اور بعض پر انقصیت کے ساتھ صادق ہے۔ اب کتاب، سنت اور اجماع، ان چیزوں پر جو اصل کا اطلاق ہے، یہ اشدیت سے ہے اور قیاس پر انقصیت سے ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ قیاس اصل بالکل ہی نہیں، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ ان تینوں کی طرح نہیں، کیونکہ ہماری بات اصل کامل میں ہے اور قیاس من وجہ اصل ہے اور من وجہ فرع، تو یہ اصل کامل نہیں۔

باقی جو آپ نے ”اب“ کی بات کی ہے وہ قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ ہم یہاں وصفیت کی بات کر رہے ہیں اور ”اب“ جو ”ابن“ کی اصل ہے، وہ وجود میں اصل ہے، نہ کہ أبوة اور أصالة للولد (وصفیت) میں۔

۲- دوسرا اعتراض: الثاني: أن السبب القريب سے۔ یہ ہے کہ ایک شئی ہے مثلاً، وہ کسی قریبی شئی کے لئے سبب بنتی ہے اور دوسری طرف یہی سبب (شئی) کسی بعید (دور والی) شئی کے لئے سبب ہے۔ تو اس میں دو جہتیں آگئیں تو ہم قریب والی جہت کا اعتبار کریں گے، اور وہ قریب والی جہت حکم ہے، تو یہ قیاس حکم کے لئے سبب قریب ہے اور یہ قیاس کتاب، سنت اور اجماع کے لئے سبب ہے۔ تو از روئے قریب سمیت، اس پر اصل کا اطلاق کرنا اولیٰ ہے اور یہ سمیت اصل ہے۔ لہذا قیاس کو اصل مطلق کہنا چاہئے۔ آپ اس کو اصل مطلق کیوں نہیں کہتے؟

جواب: یہ ہے کہ آپ کی اتنی بات تو درست ہے کہ سبب قریب کو اصل کہنا چاہیے، اس لئے کہ حکم میں مؤثر یہی سبب قریب ہوتا ہے اور سبب بعید کا اثر، یعنی سبب قریب میں ہوتا ہے، لیکن ہماری بات اثبات حکم میں ہے اور قیاس، حکم کے لئے بالکل مثبت نہیں، ہاں! اگر اس میں مثبت ہونے کا پہلو ہوتا تو ہم اس کو قریب والے (یعنی حکم) کے لئے اصل مطلق قرار دیتے، لیکن ایسی بات نہیں، تو قیاس بھی اصل مطلق نہیں ہے۔

۳- تیسرا اعتراض: الثالث: أن أولوية بعض الأقسام سے۔ یہ ہے کہ ہر تقسیم میں کچھ اقسام اور انواع ضعیف ہوا کرتے ہیں تو آپ کی رائے کے مطابق ہونا یہ چاہئے تھا کہ ضعیف کو الگ عنوان سے ذکر کیا جاتا، جیسے کلمہ کی تین قسمیں ہیں اور ان تینوں میں سے ”حرف“ ضعیف ہے کہ اپنے معنی پر دلالت

نہیں کرتا، تو ان میں یوں کہنا چاہئے کہ کلمہ کی دو قسمیں ہیں۔ اسم، فعل اور قسم ثالث حرف ہے۔ حالانکہ کوئی اس کا قائل نہیں۔ تو قیاس کو الگ ذکر کرنا بھی درست نہیں، بلکہ اس کو بھی اصول مطلقہ میں شامل کر لینا چاہئے۔

جواب: اس کا جواب تفصیلی ہے اور تین حصوں پر مشتمل ہے:

① پہلا حصہ یہ ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر تقسیم میں ضعیف اقسام ہوتے ہیں اور ماہیات حقیقیہ میں اس کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، جیسے حیوان کی تقسیم انسان اور غیر انسان کی طرف ہے۔ یہاں تو ضعیف ہے ہی نہیں۔

② دوسرا حصہ: اگر مان لیں کہ ہر تقسیم میں اقسام ضعیفہ ہوتے ہیں، تو یہ بات ضروری نہیں کہ ان کے ضعف کی طرف اشارہ بھی ضروری ہو۔

③ تیسرا حصہ: اگر ہم اس کو بھی مان لیں تو پھر صرف جواز ثابت ہوگا، وجوب ثابت نہیں ہوگا، جب کہ آپ تو اس کے وجوب کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

۴۔ چوتھا اعتراض: الرابع: أن تغیر الحكم سے۔ یہ ہے کہ قیاس کا کام حکم میں تغیر پیدا کرنا ہے، مثلاً پہلے حکم ایک فرد میں تھا قیاس نے اس کو کھینچ کر دوسرے اور تیسرے کے اندر پہنچا دیا تو حاصل یہ کہ قیاس کا اثر ہے تغیر من الخصوص إلى العموم اور یقیناً یہ بہت بڑا کام ہے۔ لہذا قیاس پر بھی اصل مطلق کا اطلاق ہونا چاہئے۔ تو آپ ایسا کیوں نہیں کرتے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں پر دو پہلو ہیں ایک تو یہ کہ تغیر حکم ہو بحسب علم اللہ اور دوسرا یہ کہ بحسب علمنا۔ اب اگر آپ کہیں کہ قیاس وہ تغیر کرتا ہے، جو بحسب علم اللہ ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات ضروری نہیں کہ تغیر قیاس میں منحصر ہو اور قیاس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے تغیر ممتنع ہو، اور اگر آپ تغیر سے بحسب علمنا مراد لیتے ہو، تو یہ اس کا متقاضی نہیں کہ اس پر اصل مطلق کا اطلاق ہو، کیونکہ یہ حکم کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ صرف وجود حکم کا اظہار کرتا ہے۔

۵۔ پانچواں اعتراض: الخامس: أن الإجماع سے۔ یہ ہے کہ جس طرح قیاس اصول غلطی کا محتاج ہے علت میں، تو ایسے تو اجماع بھی ہے کہ وہ بھی سند کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لہذا اس کو بھی اصل مطلق نہیں کہنا چاہئے۔

۱۔ پہلا جواب: بات اثبات حکم کی چل رہی ہے اور اجماع اثبات حکم میں کسی کا محتاج نہیں، ہاں

اجماع اپنے تحقق میں کتاب و سنت کا محتاج ہے۔

۲- دوسرا جواب: یہ دیا گیا ہے کہ اجماع ایک اضافی چیز کو بھی ثابت کرتا ہے، مثلاً کوئی حکم ثابت ہے خبر واحد سے اور وہ ظنی ہے، اور جب اس پر اجماع ہو گیا تو وہ حکم، قطعی ہو جاتا ہے، جب کہ قیاس ان دونوں چیزوں (اثبات حکم اور اثبات زیادت) سے خالی ہے۔ لہذا اجماع اصل مطلق ہے، نہ کہ قیاس۔

اصول فقہ کی تعریف لقمی

ولما عرف أصول الفقه باعتبار الإضافة، فالآن يعرفه باعتبار أنه لقب لعلم مخصوص، فيقول: وعلم أصول الفقه: العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق، أي: العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها إلى الفقه توصلاً قريباً، وإنما قلنا: توصلاً قريباً احترازاً عن المبادي كالعربية والكلام. وإنما قلنا: على وجه التحقيق، احترازاً عن علم الخلاف والجدل؛ فإنه وإن اشتمل على القواعد الموصلة إلى مسائل الفقه، لكن لا على وجه التحقيق، بل الغرض منه إلزام الخصم، وذلك كقواعدهم المذكورة في الإرشاد، والمقدمة، ونحوهما لتبتي عليها النكت الخلافية.

ترجمہ: اور جب مصنف نے باعتبار اضافت کے اصول فقہ کی تعریف کی تو اب اصول فقہ کی لقمی تعریف کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا اور علم اصول فقہ ان قواعد کا علم ہے، جن کے ذریعے سے فقہ تک وصول ہوتا ہے تحقیقی طور پر یعنی ان قضایا کلیہ کا علم جن کے ذریعے سے فقہ تک رسائی حاصل ہوتی ہے اور وہ توصل بھی قریبی ہوتا ہے اور ہم نے ”توصل قریب“ کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ اس کے ذریعے سے مبادی سے احتراز ہو جائے، جیسے کہ علوم عربیہ اور علم کلام۔ اور ”علی وجه التحقيق“ کی قید سے مقصود، علم الخلاف والجدل سے احتراز ہے، کیونکہ وہ اگرچہ ان قواعد کو شامل ہے، جن کے ذریعے سے مسائل فقہ تک رسائی ہوتی ہے، لیکن علی وجه التحقيق نہیں ہوتی، بلکہ اس سے مقصود خصم کو الزام دینا ہوتا ہے، جیسا کہ علم خلاف و جدل والوں کے وہ قواعد جو ارشاد اور مقدمہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہیں۔ تاکہ ان پر اختلافی نکتوں کی بناء رکھی جاسکے۔

ولما عرف أصول الفقه

یہاں سے اصول فقہ کی تعریف لقمی بیان کر رہے ہیں۔

هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إليه على وجه التحقيق.

بمصنف نے تین نکتے لیکر اس تعریف کو واضح کیا ہے۔

① پہلا نکتہ: یہ کہ قواعد سے مراد ہیں قضایا کلیہ ہیں۔

② دوسرا نکتہ: بھا میں باء سبب قریب کے لئے ہے۔ لہذا توصل سے مراد توصل قریب ہے، اس سے مبادی عربی سے احتراز مقصود ہے، جیسے نحو، صرف، کلام وغیرہ۔

③ تیسرا نکتہ: ہم نے کہا کہ توصل علی وجہ التحقیق ہو، نہ کہ علی سبیل الزام الخصم۔ یہ علم جدل و خلاف سے احتراز ہے۔ اگرچہ اس کے ذریعے بھی انسان فقہ تک پہنچتا ہے اور وہ توصل بھی قریب ہوتا ہے، لیکن علی سبیل التحقیق نہیں، بلکہ علی سبیل الزام الخصم ہوتا ہے، جیسے کہ ان کے قواعد مذکور ہیں ارشاد، مقدمہ وغیرہ میں۔

تشریح الشرح:

وعلم أصول الفقه بعد ما..... شارح نے بھی اس عبارت کے تحت تین ہی نکتوں کو بیان فرمایا ہے۔

① پہلا نکتہ: ”بعد ما تقرر أن..... سے“۔ کہ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ اصول فقہ ایک مخصوص علم کا نام ہے تو یہاں لفظ علم لانے کی ضرورت ہی نہیں تھی، ہاں! ایک غرض اور فائدہ اس میں زیادت بیان اور زیادت توضیح ہو سکتا ہے اور اس کی مثال ہے شجرة الأراك. أراك: بول (کیکر) کے درخت کو کہتے ہیں، تو جب وہ کیکر کا درخت ہے تو شجر کہنے کی ضرورت نہیں رہتی، مگر بیان و توضیح کے لئے لاتے ہیں۔ یہاں بھی ایسا ہے۔

② دوسرا نکتہ: والقاعدة حکم کلی..... سے۔ لفظ قاعدہ کے بارے میں فرمانتے ہیں کہ قاعدہ سے مراد ایسا حکم کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ ان کے احکام اس سے معلوم ہوں، کقولنا: کل حکم دل علیہ القیاس فهو ثابت۔ یہ حکم ہر جزئی پر مشتمل ہے۔

③ تیسرا نکتہ: والتوصل والقریب..... سے۔ کہ بتوصل بھا میں توصل سے مراد توصل قریب ہے، اس کو مراد لینے کی دو وجہیں ہیں:

۱- وجہ یہ ہے کہ یہاں باء سمیت کے لئے ہے، اور سبب سے متبادر سبب قریب ہے۔

۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ قواعد کی نسبت فقہ کی طرف کی گئی ہے بغیر کسی واسطہ کے اور نسبت جب مطلق کی جائے بغیر کسی واسطہ کے تو اس سے توصل قریب مراد ہوتا ہے، اس لئے کہ توصل بعید میں واسطہ ہوتا ہے۔ اس قید کے ذریعے سے مبادی عربیہ سے اور علم کلام سے احتراز ہے۔

تین کڑیاں

والتحقیق فی هذا المقام: اس مقام پر شارح ایک تفصیل و تحقیق بیان فرما رہے ہیں اور

اس کی تین کڑیاں ہیں:

① پہلی کڑی: یہ ہے کہ انسان کو اللہ نے بیکار اور عبث نہیں چھوڑا، بلکہ اللہ نے اس کے ہر فعل کے ساتھ ایک حکم متعلق کیا ہے اور پھر اس حکم کا مدار ایک دلیل پر رکھا ہے تاکہ حاجت کے وقت وہ حکم اس دلیل سے مستنبط ہو سکے۔ اب اس تفصیل سے ایسے قضایا ملے کہ ان کا موضوع ”افعال مکلفین“ ہیں اور ان کا محمول ”احکام شارع“ ہیں اور جو علم ان ادلہ سے حاصل ہوا، اس کا نام فقہ رکھا گیا۔

② دوسری کڑی: ”ثم نظروا فی تفاصيل الأدلة..... سے۔ پھر فقہاء نے ادلہ کی تفصیل پر نظر ڈالی تو ان کو چار اولہ کی طرف راجع پایا۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس اور احکام کی تفصیل پر نظر ڈالی تو ان کو پانچ احکام کی طرف راجع پایا۔ وجوب، ندب، حرمت، کراہت اور اباحت۔ پھر ان دلیلوں سے استنباط کی کیفیت میں اجمالاً غور کیا، تفصیل سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ان کو ایسے قضایا کلیہ حاصل ہوئے، جو اجمالاً ان ادلہ سے ان احکام کے استدلال کی کیفیت سے متعلق تھے۔ پھر احکام کے طرق اور شرائط میں بھی غور کیا، تاکہ احکام جزئیہ ان دلیلوں سے مستنبط کر سکیں۔

③ تیسری کڑی: ”فضبطوها و دونوها و أضافوا..... سے۔ پھر انہوں نے ان سب کو منضبط اور مدون کیا اور ساتھ ساتھ، لواحقات، منکلمات اور بیان اختلاف کا اضافہ فرمایا، جو ان کے مناسب تھا اور پھر مجموعہ کا نام اصول فقہ رکھا۔

ولقائل أن يمنع كون قواعدہ مصنف نے پہلے کہا تھا کہ ”علی وجہ التحقیق“ کی قید احتراز ہے، علم خلاف وجدل سے۔ تو معترض اعتراض کرتا ہے کہ علم خلاف وجدل میں تو صل قریب نہیں ہوتا، جیسا کہ آپ نے کہا، بلکہ تو صل بعید ہے۔ اس طرح کہ پہلی مرتبہ ان کا تو صل محافظۃ الحکم و مدافعتہ الحکم کی طرف ہوتا ہے اور دوسری مرتبہ فقہ کی طرف ہوتا ہے، اس لئے کہ ”جدلی“ یا تو جواب دینے والا ہوتا ہے تو وہ اپنی بیان کردہ وضع کی حفاظت کرتا ہے، اور یا وہ دوسرے پر اعتراض کرنے والا ہوتا ہے تو دوسرے کی بیان کردہ وضع کو منہدم کرتا ہے، تو اس کو فقہ سے کوئی قرب خصوصیت حاصل نہیں بلکہ اس کی نسبت فقہ اور غیر فقہ کی طرف علی السویہ

ہوتی ہے، لہذا علم خلاف وجدل تو متصل بہا ایسہ کی قید سے نکل گئے، تو مصنف نے ان کو نکالنے کے لئے کیوں علی وجہ تحقیق کی قید لگائی؟

جواب: إلا أن الفقهاء أكثر وأ..... سے۔ کہ فقہاء بہت سارے مسائل علم خلاف وجدل سے مستبط کرتے ہیں، اور بعض مسائل اس علم خلاف وجدل پر مبنی ہوتے ہیں۔ تو یہ وہم ہوا کہ علم خلاف وجدل، فقہ کے ساتھ خاص تعلق رکھتا ہے۔ اس لئے اس سے احتراز کے لئے یہ قید لگا دی۔

قضایا کلیہ کی مراد

ونعني بالقضايا الكلية المذكورة: ما يكون إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه أي: إذا استدلت على حكم مسائل الفقه بالشكل الأول، فكبرى الشكل الأول هي تلك القضايا الكلية، كقولنا: هذا الحكم ثابت؛ لأنه حكم يدل على ثبوته القياس، وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت، وإذا استدلت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم، فالملازمات الكلية هي تلك القضايا، كقولنا هذا الحكم ثابت؛ لأنه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً، لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتاً. واعلم أنه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه، لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه، كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع، يثبت الوجوب فيها، فإن هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة، وهي: كلما دل القياس على ثبوت كل حكم - هذا شأنه - يثبت هذا الحكم، والوجوب من جزئيات ذلك الحكم، فكأنه قيل: كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب، وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز، فالملازمة التي هي إحدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه، بطريق التضامن.

ترجمہ: اور قضایا کلیہ سے ہماری مراد وہ قضایا ہیں، جن میں دلیل کے دونوں مقدموں میں سے ایک مقدمہ مسائل فقہ پر مشتمل ہو یعنی جب آپ شکل اول کے ذریعہ مسائل فقہ کے حکم پر استدلال کرنا چاہیں، تو اس شکل اول کا کبریٰ بھی قضیہ کلیہ ہوگا (شکل اول کا کبیر ان قضایا کلیہ میں سے ہوگا)، جیسے کہ ہمارا قول هذا الحكم ثابت، یہ دعویٰ ہے کہ علم خلاف وجدل علی ثبوته القیاس، یہ صغریٰ ہے، وکل حکم يدل

علی ثبوتہ القیاس فہو ثابت یہ کبریٰ ہے اور جب آپ مسائل فقہ پر ملازمات کلیہ کے ذریعہ بمعان کے ملزوم کے وجود کے استدلال کریں تو وہ (ملازمہ کلیہ ان ہی قضایا میں سے ہو) جیسے ہمارا قول ”هذا الحكم ثابت، یہ دعویٰ ہے“ لآنه كلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم یکون هذا الحكم ثابتاً، یہ ملازمہ کلیہ ہے، لیکن القیاس دل علی ثبوت هذا الحكم فیکون ثابتاً یہ وجود لازم، بوجہ وجود ملزوم پر استدلال ہے۔ اور جاننا چاہئے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ قضیہ کلیہ، مسائل اصول فقہ میں بعینہ مذکور نہ ہو، لیکن یہ کسی اور قضیہ کلیہ کے ضمن میں مذکور ہو، جو مسائل اصول فقہ میں مذکور ہے، مثلاً ”كلما دل القیاس علی الوجوب فی صورة النزاع یثبت الوجوب فیها“ یہ ملازمہ اس دوسرے ملازمہ کے تحت مندرج ہے: ”كلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم هذا شأنه یثبت هذا الحكم“ اور چونکہ وجوب بھی اس حکم کی جزئیات میں سے ہے۔ لہذا وہ ثابت ہو جائے گا۔ پس گویا یوں کہا گیا کہ كلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب و كلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز۔ پس وہ ملازمہ، جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے، وہ تقسیمی طور پر مسائل اصول فقہ میں سے ہوگا۔

تشریح المحتن: مصنف نے ایک لفظ استعمال فرمایا تھا تعریف میں القواعد کا اور پھر اس کی تشریح کی تھی ”القضایا الکلیة“ کے لفظ سے اب اس سے کون سا قضیہ کلیہ مراد ہے اس پر سیر حاصل بحث فرماتے ہیں، تین امور کی شکل میں۔

① اگر آپ استدلال کرتے ہیں مسائل فقہ کے لئے قیاس اقترانی کی شکل سے تو یہاں جو شکل اول میں قضیہ کبریٰ ہوگا وہ یہی قضیہ کلیہ ہوگا، مثال ہذا حکم بدل علی ثبوتہ القیاس، یہ صغریٰ ہے۔ وکل حکم بدل علی ثبوتہ القیاس فہو ثابت، یہ کبریٰ ہے۔ اور یہ قضیہ کلیہ ہے اور اس کا نتیجہ هذا الحكم ثابت ہے، تو اب یہاں پر ”کل حکم بدل علی ثبوتہ القیاس فہو ثابت“ قضایا کلیہ علی مسائل الفقہ میں سے ہے۔

② وإذا استدلت علی مسائل الفقہ: اور اگر آپ مسائل فقہ کے لئے قیاس استثنائی سے استدلال کرتے ہیں جس میں وجود لازم سے وجود ملزوم پر استدلال کیا جاتا ہے، تو ایسی صورت میں ملازمہ قضایا کلیہ میں سے ہوگا اور ملازمہ سے مراد وہ جملہ ہے جو لیکن سے قبل ہوتا ہے، جیسے كلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم یکون هذا الحكم ثابتاً یہ ملازمہ کلیہ ہے، لیکن القیاس دل علی ثبوت

هذا الحكم فيكون ثابتاً (یہ وجود لازم بوجہ وجود لزوم پر استدلال ہے) نتیجہ: هذا الحكم ثابت، تو یہاں پر ”كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتاً“، قضایا کلیہ علی مسائل الفقہ میں سے ہے۔

③ واعلم انه يمكن أن لا يكون: مصنف فرماتے ہیں کہ یہ قضیہ کلیہ، بعض دفعہ تو صراحۃً مسائل فقہ میں مذکور ہوگا اور کبھی ایسا ہوگا کہ یہ صراحۃً تو مذکور نہ ہوگا، لیکن کسی اور قضیہ کلیہ کے تحت ضمناً ہوگا، جیسے كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها اب یہ لازم اس ملازمہ کے تحت مندرج ہے۔ كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم۔ تو گویا یہ کہا گیا كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب و كلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز۔

تشریح الشرح

قوله: ونعني بالقضايا الكلية: شارح نے یہاں تین باتیں ذکر فرمائی ہیں۔

① پہلی بات: اعلم أن المركب سے۔ مرکب تام کے مختلف نام: ایک ہی عبارت کو مختلف اعتباروں سے مختلف نام دیئے جاسکتے ہیں۔ اور مرکب تام کو کئی ناموں سے تعبیر کیا جاسکتا ہے:

① مرکب تام کو قضیہ بھی کہا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ یہ حکم پر مشتمل ہوتا ہے۔

② مرکب تام کو خبر بھی کہا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ اس میں صدق و کذب کا احتمال موجود ہے۔

③ مرکب تام کو اخبار بھی کہا جاتا ہے، اقادہ حکم کی وجہ سے۔

④ مرکب تام کو مقدمہ کا نام بھی دیا جاتا ہے، جزء من الدلیل ہونے کی وجہ سے۔

⑤ مرکب تام کو مطلوب بھی کہا جاتا ہے، دلیل سے طلب ہونے کی وجہ سے۔

⑥ مرکب تام کو نتیجہ بھی کہا جاتا ہے، دلیل سے حاصل ہونے کی وجہ سے۔

⑦ مرکب تام کو مسئلہ کا نام بھی دیا جاتا ہے، اس وجہ سے کہ جب علم میں واقع ہو تو اس سے سوال کیا جاتا

ہے۔ تو بہر حال ذات تو واحد ہے، لیکن اعتبارات کے مختلف ہونے کی وجہ سے عبارت بھی مختلف ہو جاتی ہے۔

② دوسری بات: والمحكوم عليه في القضية سے۔

اشکال اربعہ کا بیان

شارح فرماتے ہیں کہ محکوم علیہ کو موضوع کہا جاتا ہے، محکوم بہ کو محمول اور نتیجہ میں جو موضوع ہوتا ہے، اس کو اصغر اور جو محمول ہوتا ہے، اس کو اکبر کہتے ہیں۔ اصغر جس قضیہ میں واقع ہو اس کو صغری کہا جائے گا اور اکبر جس قضیہ میں واقع ہو، اس کو کبری کہا جائے گا۔ اور جو لفظ درمیان میں بار بار آ رہا ہو، اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔ پھر یہ حد اوسط کبھی تو صغری کا موضوع بنے گا، کبھی کبری کا اور کبھی صغری کا محمول ہوگا، کبھی کبری کا۔ تو پھر اس کی کل چار صورتیں بنتی ہیں۔

① حد اوسط، محمول فی الصغری ہو، موضوع فی اکبری ہو، یہ شکل اول ہے۔

② حد اوسط، موضوع فی الصغری اور محمول فی اکبری ہو، تو یہ شکل رابع ہے۔

③ اگر دونوں میں محمول ہو، تو یہ شکل ثانی ہے۔

④ اور اگر دونوں میں موضوع ہو، تو یہ شکل ثالث ہے۔

بات مثال سے واضح ہو جاتی ہے مثلاً الحج واجب؛ لانه مأمور الشارع، وکل مأمور الشارع فهو واجب تو اب یہاں الحج اصغر ہے اور واجب اکبر ہے اور مأمور حد اوسط ہے تو الحج مأمور الشارع، صغری ہے اور کل مأمور الشارع فهو واجب یہ کبری ہے۔ تو دیکھ لیں! حد اوسط محمول فی الصغری ہے اور موضوع فی اکبری ہے۔ لہذا یہ شکل اول ہوئی۔ علی ہذا نقس البواقی۔

③ تیسری بات: فالقواعد التي يتوصل بها..... سے۔ حاصل یہ ہے وہ قواعد جن سے فقہ تک وصول ہوتا ہے، یہ وہ قضایا کلیہ ہیں جو کبری اور صغری سہلۃ المأخذ کی شکل میں واقع ہوتے ہیں اور یہ شکل اول میں سے ہیں اور ان سے مسائل فقہ کا استدلال آسان اور سہل ہے، اس لئے اس کو صغری سہلۃ المأخذ کہا گیا، لیکن تحصیل قاعدہ کلیہ موقوف ہے، احوال اولہ اور احکام کی بحث پر اور ان کے شرائط و قیود پر، جو قاعدہ کے کلیہ ہونے میں معتبر اور ضروری ہیں اور جو مباحث ان امور سے متعلق ہیں، وہ تمام اصول فقہ کے مطالب ہیں جو ”علم بالقاعدة الكلية“ کے تحت درج ہیں۔

قضیہ کلیہ سے ثبوت حکم کی شرائط

ثم اعلم أن كل دليل من الأدلة الشرعية إنما يثبت به الحكم، إذا كان مشتملاً على شرائط تذكر

فی موضعہا، وذلك أن لا يكون الدلیل منسوخاً ولا يكون له معارض مساو، أو راجح، ويكون القیاس قد أدى إليه رأي مجتهد، حتى لو خالف إجماع المجتهدين يكون باطلاً، فالقضية المذكورة، سواء جعلناها كبرى أو ملازمة، إنما تصدق كلية إذا اشتملت على هذه القيود، فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علماً بالقضية الكلية التي هي إحدى مقدماتي الدلیل على مسائل الفقه، فيكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه. وقولنا: يتوصل بها إليه، الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد؛ فإن المبحوث عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها إلى الفقه؛ فإن المتوصل إلى الفقه ليس إلا المجتهد، فإن الفقه: هو العلم بالأحكام من الأدلة التي ليس دليل المقلد منها، فلماذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء في كتبنا، ولا يبعد أن يقال: إنه يعم المجتهد والمقلد؛ فالأدلة الأربعة إنما يتوصل بها المجتهد، لا المقلد، فأما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد، فالمقلد يقول: هذا الحكم واقع عندي؛ لأنه أدى إليه رأي أبي حنيفة رحمه الله، وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندي، فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضاً، فلماذا ذكر بعض العلماء في كتب الأصول مباحث التقليد والاستفتاء، فعلى هذا: علم أصول الفقه: هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقه. ولا يقال إلى الفقه؛ لأن الفقه هو العلم بالأحكام من الأدلة وقولنا: على وجه التحقيق لا ينافي هذا المعنى؛ فإن تحقيق المقلد أن يقلد مجتهداً يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد.

ترجمہ: پھر جان لو کہ دلائل شرعیہ میں سے ہر دلیل اس وقت معتبر ہوگی اور اس سے حکم، اس وقت ثابت ہوگا، جب کہ وہ ان شرائط پر مشتمل ہو جو اپنی جگہ آئیں گے اور وہ یہ ہیں کہ وہ دلیل منسوخ نہ ہو اور اس کا کوئی معارض مساوی یا راجح نہ ہو اور اس قیاس تک مجتہد کی رائے پہنچی ہو۔ (مطلب یہ کہ اجماع اور جمہور کے قول کے مخالف نہ ہو)، یہاں تک کہ اگر وہ مخالف اجماع ہو تو پھر اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ لہذا قضیہ مذکورہ چاہے ہم اس کو کبریٰ بنائیں یا ملازمہ بنائیں اس پر قضیہ کلیہ ہونا، اس وقت صادق آئے گا، جب کہ وہ مذکورہ قیود پر مشتمل ہو۔ لہذا ان مباحث کا علم، جو کہ ان قیود کے متعلق ہیں، یہ (علم در حقیقت) اس قضیہ کلیہ کا علم ہے، جس قضیہ کلیہ کی دلیل کا ایک مقدمہ، مسائل فقہ پر مشتمل ہے۔ تو یہ مباحث مسائل اصول فقہ میں سے ہوں گے۔ اور ہمارا قول ”یتوصل بها إليه“ بظاہر مجتہد کے ساتھ خاص ہے، کیونکہ اس علم میں ان

قواعد سے بحث کی جاتی ہے، جو موصل الی الفقہ ہوتے ہیں اور متصل الی الفقہ صرف مجتہد ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ فقہ ان احکام کا نام ہے، جن کو ان ادلہ سے حاصل کیا جاتا ہے کہ مقلد کی دلیل ان میں سے نہیں، اسی وجہ سے تقلید اور استفتاء کے مسائل ہماری کتب میں ذکر نہیں کئے جاتے۔ اور یہ بھی بعید نہیں کہ یوں کہا جائے کہ وہ مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہے۔ لہذا ادلہ اربعہ سے مجتہد، متصل الی الفقہ ہوتا ہے، نہ کہ مقلد۔ پس مقلد کی دلیل قول مجتہد ہوتا ہے۔ لہذا مقلد یوں کہے گا کہ یہ حکم میرے نزدیک ثابت ہے اس لئے کہ اس حکم تک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے پہنچی ہے اور ہر وہ حکم جس تک امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے پہنچے، وہ میرے نزدیک ثابت ہے۔ لہذا قضیہ ثانیہ مسائل اصول فقہ میں سے ہے، اسی وجہ سے بعض علماء نے کتب اصول میں مباحث تقلید و استفتاء بھی ذکر کئے ہیں۔ لہذا اس صورت کے مطابق اصول فقہ کی تعریف یہ ہوگی ”هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى مسائل الفقہ“ اور تعریف میں الی الفقہ کے بجائے الی مسائل الفقہ کہا جائے گا، اس لئے کہ فقہ ان احکام کا نام ہے، جو براہ راست دلائل سے حاصل کئے جاتے ہیں اور علی وجہ تحقیق کی جو قید ہم نے ذکر کی ہے، وہ اس معنی کے منافی نہیں۔ اس لئے کہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اس مجتہد کی تقلید کرے، جس مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا وہ معتقد ہو۔

تشریح الممتن: اس عنوان کے تحت مصنف تین باتیں ذکر فرما رہے ہیں۔

① پہلی بات: أن کل دلیل سے۔ کہ ادلہ شرعیہ سے حکم ثابت ہوگا، لیکن اس وقت جب کہ وہ ادلہ شرعیہ اپنی شرائط پر مشتمل ہوں اور وہ شرائط چار ہیں: ۱۔ وہ حکم شرعی منسوخ نہ ہو۔ ۲۔ اس حکم شرعی کے لئے کوئی معارض مساوی موجود نہ ہو۔ ۳۔ اور کوئی معارض راجح موجود نہ ہو۔ ۴۔ اس حکم کی طرف کسی مجتہد کی رائے پہنچی ہو، تاکہ اجماع مجتہدین کے خلاف نہ ہو۔ (یعنی قیاس مخالف اجماع نہ ہو)۔

② دوسری بات: ”فالقضیة المذكورة سواء..... سے“۔ کہ قضیہ کلیہ جب ان شرائط پر مشتمل ہوگا تب اس سے کوئی حکم ثابت ہوگا۔ پس ان شروط سے بحث کرنا یہ ملازمہ شرعیہ (قضیہ کلیہ) سے بحث کرنا ہوگی۔

③ تیسری بات: قولنا: يتوصل بها إليه سے۔ توصل کے دو معنوں کو بیان کرتے ہیں:

① توصل سے مراد توصل بالأدلة الأربعة المخصوصة ہو تو اس صورت میں یہ توصل مجتہد کے ساتھ خاص ہوگا اور مقلد کو شامل نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے علماء مقلد کی بحث کو اپنی کتابوں میں ذکر نہیں کرتے۔

② دوسرا معنی کہ توصل سے مراد توصل عام ہو، چاہے کسی بھی دلیل سے ہو تو ایسی صورت میں توصل،

مجتہد کو بھی شامل ہوگا اور مقلد کو بھی، اس لئے کہ مقلد کی دلیل، قول مجتہد ہوتا ہے، چنانچہ مقلد کہے گا، ”ہذا الحكم واقع عندی؛ لانه أذى إليه رأى أبي حنيفة، وكل ما أدى إليه رأيه فهو واقع عندی“، یہ دوسرا قضیہ قضایا کلیہ میں سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض حضرات نے اپنی کتابوں میں مقلد اور استفتاء کی بحث ذکر کی ہے۔ لیکن اس دوسری رائے کے اعتبار سے تعریف میں فرق آجائے گا اور توصل الی مسائل الفقہ کہا جائے گا، نہ کہ توصل الی الفقہ۔

وقولنا: علی وجه التحقيق، لا ینافی هذا المعنی.....

اعتراض: یہ کہ دوسرا معنی آپ کے قول علی وجه التحقيق کے خلاف ہے، کیونکہ اس معنی کے اعتبار سے آپ نے مقلد کو بھی شامل کر لیا ہے، حالانکہ مقلد کا علم تو علی وجه التحقيق نہیں ہوتا؟
جواب: ہر کسی کی تحقیق الگ الگ ہے، مجتہد تحقیق کرتا ہے اپنے طور پر اور مقلد کی اپنی تحقیق ہے، وہ یہ تحقیق کر لیتا ہے کہ آیا یہ قول اس مجتہد کا ہے، جس کی رائے کو میں حق جانتا ہوں یا نہیں۔

تشریح الشرح:

قوله: وذلك أن لا يكون القياس: ایک بات تو شارح نے یہ کی ہے کہ جس مسئلے میں کسی مجتہد نے اجتہاد کر کے کوئی قول کیا ہو دوسرے مجتہد کو معلوم ہونا چاہئے کہ وہ قول کیا ہے اس کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں، کہ کوئی مسئلہ ہے وہاں تک مجتہدین کی رائے پہنچی ہے اور اختلاف بھی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایک مجتہد کی رائے پہنچی ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ کسی کی رائے نہیں پہنچی۔ تو اب آخری دو صورتوں میں اس مجتہد کے لئے کوئی پابندی نہیں۔ بلکہ ہماری مراد قد أدى إليه رأي المجتهد سے پہلی صورت ہے۔

قوله: ولا يبعد أن يقال: شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ توصل کا معنی ثانی مراد لینا بھی بعید نہیں۔ لیکن میرے نزدیک یہ بات بعید ہے۔ اور جن لوگوں نے اپنی کتابوں میں تقلید کو ذکر کیا ہے وہ علی وجه التقابل ذکر کیا ہے، بایں معنی کہ تقلید اجتہاد کا مقابل ہے۔

جواب: یہ اعتراض مصنف پر نہیں، اس لئے کہ مصنف کا قول ”ولا يبعد“ اس بات پر دال ہے کہ مصنف کے ہاں یہ ثانی قول پسندیدہ نہیں ہے، اور اسی طرح مصنف کا قول ”الظاهر أن هذا يختص بالمجتهد“ اس بات پر دال ہے کہ یہ احتمال ثانی خلاف ظاہر ہے، اور جو چیز ناپسندیدہ اور خلاف ظاہر ہو تو وہ

بعید ہی ہوتی ہے۔

قولہ: ولا يقال: إلى الفقه.....: کہ جب توصل کا دوسرا معنی لیا جائے تو پھر ہم فقہ کی تعریف میں کہیں گے بتوصل بها إلى مسائل الفقه نہ کہ إلى الفقه۔ وجہ یہ ہے کہ مقلد کا علم اولہ اربعہ سے مأخوذ نہیں، بلکہ اس کے پاس بطور دلیل، مجتہد کی رائے ہوتی ہے۔

قضیہ کلیہ کے مدلول بننے کی شروط

هذا الذى ذكرنا إنما هو بالنظر إلى الدليل وأما بالنظر إلى المدلول، فإن القضية المذكورة إنما يمكن إثباتها كليةً إذا عرف أنواع الحكم، وأن أي نوع من الأحكام يثبت بأي نوع من الأدلة بخصوصية ناشئة من الحكم؛ ككون هذا الشيء، علة لذلك؛ فإن هذا الحكم لا يمكن إثباته بالقياس، ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف، ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك، مما يندرج في كلية تلك القضية، فإن الأحكام تختلف باختلاف أفعال المكلفين؛ فإن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس. ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الأهلية والعوارض التي تعرض على الأهلية سماوية ومكتسبة، مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضاً؛ لاختلاف الأحكام باختلاف المحكوم عليه، وبالنظر إلى وجود العوارض وعدمها.

ترجمہ: یہ تفصیل (جو ماقبل میں مذکور ہوئی) باعتبار دلیل کے تھی اور مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے اس قضیہ مذکورہ کا کلی طور پر اثبات اسی وقت ممکن ہوگا، جب کہ پہلے حکم کے انواع معلوم ہوں اور یہ معلوم ہو جائے کہ اقسام حکم میں سے کونسا حکم، دلیل کی کونسی قسم سے ثابت ہوتا ہے؟ اس خاص خصوصیت کی وجہ سے، جو کہ حکم سے ناشی ہوتی ہے۔ مثلاً اس چیز کا دوسری چیز کے لئے علت ہونا، اس لئے کہ اس حکم کا اثبات، قیاس سے ممکن نہیں ہے۔ پھر وہ مباحث جو کہ محکوم بہ سے متعلق ہیں، اور (محکوم بہ) مکلف کا فعل ہے، تو مثلاً اس فعل کا عبادت ہونا یا عقوبت ہونا وغیرہ جو کہ اس قضیہ کے کلی ہونے میں مندرج ہے، اس لئے کہ احکام، افعال مکلفین کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ مثلاً عقوبت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ کے متعلق ہیں اور وہ (محکوم علیہ) مکلف ہے اور اہلیت کا پہچانا وغیرہ نیز ان عوارض کی پہچان، جو کہ اہلیت کو عارض ہوتے ہیں، خواہ وہ عوارض سماوی ہوں یا مکتسب (یعنی اس کے اپنے پیدا کردہ) ہوں، وہ بھی اس قضیہ کے کلی ہونے میں مندرج ہیں۔ اس لئے کہ احکام،

محکوم علیہ کے مختلف ہو جانے کی وجہ سے مختلف ہو جاتے ہیں اور وجوہ عوارض اور عدم وجوہ عوارض کی طرف نظر کرتے ہوئے احکام مختلف ہوتے ہیں۔

تشریح الممتن: اب تک جو شروط و قیود بیان ہوئی (أن لا یكون الدلیل منسوخاً سے) یہ اس اعتبار سے تھیں کہ ”قضیہ کلیہ“ کس طرح دلیل بنتا ہے، اور اب جو شروط و قیود بیان ہو رہی ہیں وہ اس اعتبار سے کہ یہ قضیہ کلیہ مدلول کس طرح بنتا ہے۔ اس کے مدلول بننے کے لئے ہمیں تین باتوں کو جاننا پڑے گا۔

① پہلی بات: إذا عرف أنواع الحكم سے۔ کہ ہم احکام وادلہ کے انواع کو پہچان لیں اور نوعیت کو بھی پہچان لیں کہ کس نوع کے احکام، کس نوع کی دلیل سے ثابت ہیں، ایسی خصوصیت کے ساتھ جو ناشی من الدلیل ہو، یعنی خصوصیت حکم کی بناء پر خصوصیت دلیل کا فیصلہ ہوتا ہے، مثلاً ایک شئی کا دوسری شئی کے لئے علت بننا، اب علت ایسی چیز ہے کہ اس کو قیاس سے ثابت نہیں کیا جاسکتا، بلکہ یہ صرف نص سے ثابت ہوتی ہے۔

② دوسری بات: ثم المباحث المتعلقة سے۔ محکوم بہ کو پہچاننا کہ کیا فعل مکلف از قبیل عبادت ہے، یا از قبیل عقوبت وغیرہ۔ اس لئے کہ عقوبت کو قیاس کے ذریعے سے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ قیاس میں شک ہوتا ہے اور عقوبت شک سے ختم ہو جاتی ہے۔

③ تیسری بات: ”بالمحکوم علیہ سے۔ کہ محکوم علیہ یعنی مکلف اور اس کی اہلیت اور عوارض کو بھی پہچاننا، کہ آیا یہ عوارض سادہ ہیں، یا ملکتہ وغیرہ۔ یہ اس لئے کہ اہلیت و عوارض کے مختلف ہونے سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں۔ مثلاً سفر سے، مرض سے وغیرہ وغیرہ۔

دلیل کی ترکیب اور اصول فقہ کے موضوع کا بیان

فیكون ترکیب الدلیل علی اثبات مسائل الفقہ بالشکل الأول هكذا: هذا الحكم ثابت؛ لأنه حکم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه، وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه، ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم، وبدل علی ثبوت هذا الحكم قیاس هذا شأنه، هذا هو الصغری ثم الکبری قولنا: وكل حکم موصوف بالصفات المذكورة يدل علی ثبوته القیاس الموصوف، فهو ثابت، فهذه القضية الأخيرة من مسائل أصول الفقہ، وبطریق الملازمة هكذا: كلما وجد قیاس موصوف بهذه الصفات دال علی حکم موصوف بهذه الصفات، یثبت ذلك الحكم، لكنه وجد القیاس

الموصوف إلى آخره، فعلم أن جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي إحدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه، فهذا معنى التوصل القريب المذكور. وإذا علم أن جميع مسائل الأصول راجعة إلى قولنا: كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت، أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم، علم أنه يبحث في هذا العلم عن الأدلة الشرعية والأحكام، الكليتين من حيث إن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى، والمباحث التي ترجع إلى أن الأولى مثبتة للثانية، والثانية ثابتة بالأولى، بعضها ناشئة عن الأدلة وبعضها ناشئة عن الأحكام. فموضوع هذا العلم: الأدلة الشرعية والأحكام؛ إذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الشرعية، وهي: إثباتها للأحكام، وعن العوارض الذاتية للأحكام، وهي: ثبوتها بتلك الأدلة.

ترجمہ: مسائل فقہ کے اثبات پر دلیل شکل اول کے طریقے سے درج ذیل ہوگی۔ (دعویٰ یہ ہے)۔ ہذا الحكم ثابت، (مصری) لانه حكم هذا شأنه (یہ باعتبار مدلول، نوعیت حکم ہے) متعلق بفعل هذا شأنه (یہ باعتبار محکوم بہ ہے) وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه (یہ باعتبار محکوم علیہ کے ہے) و يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه (یہ باعتبار دلیل کے ہے) (اور کبریٰ ہے) و كل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس فهو ثابت“ (نتیجہ) ”فهذا الحكم ثابت“۔ لہذا یہ قضیہ اخیرہ یعنی کبریٰ، مسائل اصول فقہ میں سے ہے۔ (یہ مثال قیاس اقترانی کی صورت میں ہے جب کہ اگلی مثال قیاس استثنائی کی ہے) اور وہ یہ ہے کہ بطریق ملازمہ دلیل یوں ہوگی کہ کما وجد قیاس موصوف بهذه الصفات (یعنی اوپر والی مثال میں جو صفات گزری ہیں وہ ساری مراو ہیں خواہ باعتبار دلیل کے ہو یا مدلول وغیرہ کے) (یہ ملازمہ کلیہ ہے) لکنه وجد القياس الموصوف إلى آخر (یہ بطور استثناء ہے) اور نتیجہ یہ ہوگا۔ فهذا الحكم ثابت۔ پس معلوم ہوا کہ سابقہ سارے مباحث اس قضیہ مذکورہ میں درج ہیں، جو کہ فقہ کے مسائل کی دلیل کا ایک مقدمہ ہے اور توصل قریب جو سابق میں گزرا ہے، اس کے یہی معنی ہیں۔ اور جب یہ معلوم ہوا کہ اصول کے سارے مباحث ہمارے اس قول کی طرف راجع ہیں: ”كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت۔ یا بطریق ملازمہ کما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم، اس سے یہ معلوم ہوا

کہ اس علم اصول فقہ میں اولہ شرعیہ کلیہ اور احکام کلیہ سے بحث کی جاتی ہے، اس حیثیت سے کہ اول (ادلہ) مثبت ہیں، قسم ثانی (احکام) کے لئے۔ اور ثانی (یعنی احکام) ثابت ہوتے ہیں، اول (یعنی اولہ شرعیہ) سے، اور وہ مباحث جو راجع ہیں، اس بات کی طرف کہ اول (ادلہ) ثانی یعنی احکام کے لئے مثبت ہیں اور ثانی (احکام) اول یعنی اولہ سے ثابت ہوتے ہیں، ان میں سے بعض مباحث ناشی عن الأدلہ ہیں اور بعض ناشی عن الاحکام ہوتے ہیں۔ پس اس علم کا موضوع اولہ شرعیہ اور احکام ہیں، اس لئے کہ اس علم میں اولہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اور وہ ان کا حکم کو ثابت کرنا ہے اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور وہ ان کا ثبوت بتلک الادلہ ہے۔

تشریح الممتن: اب ہمارے پاس جو دلیل ہوگی، وہ پانچ بندی ہوگی کہ اس میں: ۱- نوع حکم کی طرف اشارہ ہوگا۔ ۲- فعل مکلف کی طرف اشارہ ہوگا۔ ۳- اہلیت مکلف کی طرف اشارہ ہوگا، ۴- عوارض کی نفی کی طرف اشارہ ہوگا، ۵- نوع دلیل کا تعین ہوگا۔

تو ہم یوں کہیں گے: هذا حکم هذا شأنه (یہ انواع حکم کی طرف اشارہ ہے) متعلق بفعل هذا شأنه (یہ فعل مکلف کی طرف اشارہ ہے) وهذا الفعل صادر من مکلف هذا شأنه (یہ اہلیت مکلف کی طرف اشارہ ہے) ولم يوجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم (یہ عوارض طاریہ کی نفی کی جارہی ہے) وبدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه (یہ نوع دلیل کی تعین ہے) یہ صغریٰ ہوا۔ کبریٰ یہ ہے: کل حکم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت۔ اب یہ قضیہ آخرہ، مسائل اصول فقہ میں سے ہے۔ اب یہ قیاس اقتزائی کے اعتبار سے صغریٰ، کبریٰ، شکل اول کی صورت کی دلیل بنے گی۔

اور اگر آپ قیاس استثنائی بنانا چاہیں تو دلیل یوں بنے گی: كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم، لكنه وجد القياس الموصوف إلى آخره۔

تو معلوم ہوا کہ یہ ساری مباحث، ماقبل والے قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں اور توصل قریب کا یہی معنی ہے۔ وإذا علم أن جميع مسائل.....: یہ اصول فقہ کا موضوع بیان کرنے کے لئے تمہید ہے کہ تمام مسائل اصول اس قول کی طرف راجع ہیں۔ کل حکم کذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت۔ یہ

قیاس اقترانی کے اعتبار سے ہے اور قیاس استثنائی کے اعتبار سے یہ قول بنے گا کَلِمًا وَجَدَ دَلِيلَ كَذَا دَالٍ عَلَى حَكْمٍ كَذَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحَكْمُ، عِلْمٌ أَنَّهُ يَبْحَثُ۔ تو یہ معلوم ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام سے بحث ہوگی۔ ادلہ سے، اس اعتبار سے کہ وہ مثبت لہا احکام ہیں، اور احکام سے، اس اعتبار سے کہ وہ ثابت بالادلہ ہیں۔ اب ادلہ اور احکام بذات خود موضوع نہیں، بلکہ ان کے عوارض، موضوع ہیں۔ اس لئے کہ کسی چیز کے نفس سے بحث نہیں ہوتی بلکہ اس کے عوارض سے بحث ہوتی ہے۔

فموضوع هذا العلم: اس علم کا موضوع، ادلہ شرعیہ اور احکام ہیں، اس لئے کہ اس فن میں بحث عوارض ذاتیہ لہا دلہ سے ہوتی ہے اور وہ ان ادلہ سے احکام کا ثابت ہونا ہے اور اسی طرح عوارض ذاتیہ لہا احکام سے بحث ہوتی ہے اور وہ احکام کا ان ادلہ سے ثابت ہونا ہے۔

تشریح الشرح:

قوله: يَبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں اس علم میں بحینہ ادلہ اور احکام سے بحث نہیں ہوتی، بلکہ ان کے احوال و عوارض سے بحث ہوتی ہے اور مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں مضاف محذوف ہے یعنی عن أحوال الأدلة الشرعية والأحكام۔

”أحوال“ کی قید والی بات چونکہ زبان زد اور شائع ذائع ہے۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ نے شہرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو ترک کر دیا۔

ادلہ اور احکام کے عوارض کا بیان

فیبحث فيه عن أحوال الأدلة المذكورة وما يتعلق بها. الفاء في قوله: فيبحث متعلق بحد هذا العلم، أي: إذا كان حد أصول الفقه هذا يجب أن يبحث فيه عن الأدلة والأحكام ومتعلقتهما، والمراد بالأحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الأدلة والضمير في قوله: بها يرجع إلى الأدلة، وما يتعلق بها، هو الأدلة المختلف فيها، كالأستحسان واستصحاب الحال، وأدلة المقلد والمستفتي وأيضاً مما يتعلق بالأدلة الأربعة، ماله مدخل في كونها مثبتة للحكم، كالبحث عن الاجتهاد، ونحوه. واعلم! أن العوارض الذاتية للأدلة ثلاثة أقسام: منها: العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي: كونها مثبتة للأحكام، ومنها: مالم يست مبحوث عنها، لكن لها مدخل في لحوق ما هي

مباحث عنها، ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وأمثال ذلك، ومنها: ما ليس كذلك، ككونها ثلاثياً أو رباعياً قديماً أو حادثاً أو غيرها. فالقسم الأول يقع محمولات في القضايا التي هي مسائل هذا العلم، والقسم الثاني يقع أوصافاً وقيوداً لموضوع تلك القضايا، كقولنا: الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم. وقد يقع موضوعاً لتلك القضايا، كقولنا: العام يوجب الحكم قطعاً وقد يقع محمولاً فيها نحو: النكرة في موضع النفي عامة، وكذلك الأعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضاً الأول: ما يكون مباحثاً عنها، وهو كون الحكم ثابتاً بالأدلة المذكورة، والثاني: ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مباحث عنها، ككونه متعلقاً بفعل البالغ، أو بفعل الصبي ونحوه، والثالث: ما لا يكون كذلك. فالأول يكون محمولاً في القضايا التي هي مسائل هذا العلم، والثاني أوصافاً وقيوداً لموضوع تلك القضايا. وقد يقع موضوعاً ومحمولاً، كقولنا: الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد. ونحو العقوبة لا يثبت بالقياس، ونحو زكاة الصبي عبادة. وأما الثالث من كلا القسمين فيمغزل عن هذا العلم وعن مسأله.

ترجمہ: پس اس علم میں ادلہ مذکورہ اور ان کے متعلقات سے بحث کی جاتی ہے۔ ماتن کے قول فیبحث فیہ الخ میں لفظ ”قا“ یہ متعلق ہے (ما قبل میں) ”حد هذا العلم“ سے۔ یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ ہے، تو واجب ہے کہ اس میں ادلہ واحکام اور ان کے متعلقات سے بحث کی جائے۔ اور احوال سے عوارض ذاتیہ مراد ہیں اور ”وما يتعلق بها“ کا عطف ”الأدلة“ پر ہے اور ”بها“ ضمیر کا مرجع الأدلة ہے اور ”ما يتعلق بها“ سے وہ ادلہ مراد ہیں، جن کے ادلہ ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسے استحسان، استحباب حال، ادلہ مقلد اور ادلہ مستفتی وغیرہ۔ نیز ”ما يتعلق بالأدلة الأربعة“ میں وہ دلائل بھی داخل ہیں، جن کو مثبت للحکم ہونے میں کچھ دخل ہو۔ جیسے اجتہاد وغیرہ کی بحث۔

اور جان لو! کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ ان میں سے بعض عوارض ذاتیہ وہ ہیں، جن سے بحث کی جاتی ہے اور وہ ان ادلہ کا مثبت للاحکام ہوتا ہے۔ ۲۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں، جو خود تو مجوٹ عنہا نہیں ہوتے، لیکن جو عوارض مجوٹ عنہا بنتے ہیں، ان کے لحوق میں ان کو دخل ہوتا ہے، مثلاً ان ادلہ کا عام ہونا، یا مشترک ہونا، یا خبر واحد ہونا اور ان کے ہم مثل۔ ۳۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں، جو اس طرح نہ ہوں۔ (یعنی نہ تو وہ عوارض مجوٹ عنہا ہوں اور نہ ان کو عوارض مجوٹ عنہا کے لحوق میں کوئی دخل ہو)

مثلاً ان اولہ کا مٹائی ہونا یا رباغی ہونا، قدیم ہونا یا حادث ہونا وغیرہ۔ پس قسم اول ان قضایا میں محمول بن کر واقع ہوتی ہے، جو اس علم کے مسائل ہیں اور قسم ثانی ان قضایا کے موضوع کے لئے اوصاف و قیود بن کر واقع ہوتی ہے (اور قدم ثالث کا ذکر بعد میں ہوگا)۔ مثلاً ”الخبر الذی یرویہ واحد یوجب غلبة الظن بالحکم“۔ (مثال مذکور میں ”الذی یرویہ واحد“ عوارض ذاتیہ لئلا دلتہ کی قسم ثانی ہے، جو موضوع یعنی ”الخبر“ کے لئے قید اور صفت بن کر واقع ہوئی ہے) اور کبھی یہ ان قضایا کے لئے موضوع بن کر واقع ہوتی ہے۔ مثلاً العام یوجب الحکم قطعاً (مثال مذکور میں ”العام“ عوارض کی قسم ثانی ہے، جو یہاں موضوع بن کر واقع ہوئی ہے) اور کبھی ان قضایا کے لئے محمول بن کر واقع ہوگی۔ جیسے ”النکرة فی موضع النفي عامة“ (اس مثال میں لفظ ”عامة“ عوارض کی قسم ثانی ہے، جو یہاں محمول بن کر واقع ہوئی ہے)۔

اور اسی طرح حکم کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ وہ عوارض جو محوٹ عنہا بنتے ہیں اور وہ اس حکم کا ادلہ سے ثابت ہوتا ہے۔ ۲۔ جو محوٹ عنہا تو نہیں ہوتے، مگر ان کو عوارض محوٹ عنہا کے لحوق میں دخل ہوتا ہے۔ مثلاً ان عوارض کا فعل بالغ یا فعل مبسوط کے متعلق ہونا وغیرہ۔ ۳۔ اور قسم ثالث وہ ہے، جو اس طرح نہ ہو۔ (یعنی نہ تو محوٹ عنہا ہو، اور نہ ہی اس کو عوارض محوٹ عنہا کے لحوق میں کوئی دخل ہو) پس قسم اول ان قضایا میں محمول بن کر واقع ہوتی ہے، جو اس فن کے مسائل ہیں اور قسم ثانی ان قضایا کے موضوع کے لئے اوصاف و قیود بن کر واقع ہوتی ہے اور کبھی موضوع اور کبھی محمول بن کر واقع ہوتی ہے۔ (وصف و قید کی مثال) جیسے الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد، (اس مثال میں ”المتعلق بالعبادة“ موضوع کے لئے قید و وصف ہے اور یہ قسم ثانی من عوارض الأحکام میں سے ہے) (موضوع قضیہ ہونے کی مثال) جیسے العقوبة لا یثبت بالقیاس (اور قضیہ کے محمول ہونے کی مثال) جیسے زکوة الصبی عبادة (اس مثال میں ”العقوبة“ موضوع ہے اور یہ قسم ثانی من عوارض الأحکام میں سے ہے) اور قسم ثالث ان ہر دو (عوارض ادلہ و احکام) کی، اس علم اور اس کے مسائل سے دور ہے۔ (یعنی قسم ثالث سے اس علم میں اور اس کے مسائل میں بحث نہیں ہوتی)۔

فیبحث فیہ عن أحوال الأدلة..... : عبارت کا مقصد تو ترجمہ سے واضح ہو چکا البتہ بعض چیزیں ذہن نشین کرانے کے لئے اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کی جائیں گی۔ وہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت میں تین نکتے بیان فرمائے ہیں۔

① پہلا نکتہ: الفاء في قوله سے۔ کہ لفظ فاء تفریع کے لئے ہے اور اس کی تفریع حد اصول فقہ (یعنی

العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه) پر ہے۔

② دوسرا نکتہ: ”والمراد بالأحوال: العوارض سے۔ کہ احوال سے مراد، عوارض ذاتیہ ہیں۔

③ تیسرا نکتہ: ”وما يتعلق بها سے“۔ فرماتے ہیں کہ ما يتعلق بہا میں ”ما“ سے مراد ادلہ ہیں،

اور بہا کا مرجع بھی ادلہ ہیں۔ اب ادلہ کے تعلقات سے کیا مراد ہے؟ تو فرماتے ہیں کہ وہ ادلہ جو مختلف فیہ ہیں، جیسے استحسان، استحباب حال، ادلہ مقلد، ادلہ مستفتی اور اجتہاد وغیرہ۔

واعلم! أن العوارض الذاتية مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ادلہ کے اعوارض ذاتیہ کی

تین قسمیں ہیں اور احکام کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی قسمیں

① پہلی قسم: وہ عوارض ہیں، جن سے اس فن میں بحث ہوا کرتی ہے، جیسے ادلہ کا مثبتہ للاحکام ہونا۔

② دوسری قسم، وہ عوارض ہیں، جن سے اس فن میں بحث تو نہیں ہوا کرتی، لیکن ان کو عوارض مجوٹ عنہا

میں دخل ضرور ہوا کرتا ہے، جیسے ادلہ کا عام، خاص، مشترک، خبر واحد وغیرہ ہونا۔

③ تیسری قسم، وہ عوارض ہیں کہ نہ ان سے باقاعدہ اس فن میں بحث ہوتی ہے اور نہ ان کا عوارض مجوٹ

عنہا میں دخل ہے، جیسے ادلہ کا ثلاثی رباعی ہونا، قدیم، حادث ہونا وغیرہ۔

اب عوارض کی قسم اول سے بحث کس طرح ہوگی؟ تو فرماتے ہیں کہ قضیہ کلیہ میں قسم اول، محمول واقع ہوگی اور

قسم ثانی کبھی موضوع کے لئے قید و وصف بنے گی، کبھی خود موضوع ہوگی اور کبھی خود محمول بنے گی۔ تینوں کی مثالیں یہ ہیں:

① قید و وصف ہو، موضوع کے لئے۔ جیسے الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن

بالحكم. اس مثال میں ”یرويه واحد“ عوارض کی قسم ثانی ہے، اور یہ موضوع کے لئے قید و وصف ہے۔

② موضوع ہو، جیسے العام يوجب الحكم قطعاً. اس مثال میں ”العام“ عوارض کی قسم ثانی ہے اور یہ

موضوع ہے۔

③ محمول ہو، جیسے النكرة في موضع النفي عامة. اس مثال میں ”عامة“ عوارض کی قسم ثانی ہے

اور یہ محمول ہے۔

احکام کے عوارض ذاتیہ کی قسمیں

احکام کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں:

- ① وہ عوارض، جن سے باقاعدہ اس فن میں بحث ہوتی ہے، جیسے حکم کا ثابت بالادلہ ہونا۔
 - ② وہ عوارض، جن سے اس فن میں بحث تو نہیں ہوتی، لیکن عوارض محوٹ عنہا میں اس کا دخل ضرور ہے، جیسے حکم کا فعل بالغ سے متعلق ہونا وغیرہ۔
 - ③ تیسری قسم وہ عوارض ہیں، جن سے نہ اس فن میں بحث ہوتی ہے اور نہ ان کو عوارض محوٹ عنہا میں کوئی دخل ہے، جیسے حکم کا مرکب ہونا مفرد ہونا وغیرہ۔
- اب قسم اول سے بحث اس طرح ہوگی کہ یہ قضیہ کلیہ میں محمول واقع ہوتی ہے اور قسم ثانی کی تین صورتیں ہیں: ۱۔ کبھی موضوع کے لئے قید و وصف ۲۔ کبھی خود موضوع ۳۔ اور کبھی خود محمول واقع ہوتی ہے۔
- مثالیں: ۱۔ قید و وصف ہو، جیسے: الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد، اس مثال میں ”المتعلق بالعبادة“ قسم ثانی ہے اور یہ اس قضیہ میں موضوع کے لئے قید ہے۔ ۲۔ موضوع ہو، جیسے العقوبة لا یثبت بالقیاس۔ اس مثال میں ”العقوبة“ قسم ثانی ہے یہ اس قضیہ میں موضوع ہے۔ ۳۔ محمول ہو، جیسے زکوة الصبی عبادة۔ اس مثال میں ”عبادة“ قسم ثانی ہے اور یہ اس قضیہ میں محمول ہے۔

تشریح الشرح

قوله: فموضوع هذا العلم..... شارح نے اس عنوان کے تحت کل چھ بحثیں ذکر کی ہیں۔

- ① المراد بالعرض..... سے۔ کہ عوارض ذاتیہ میں جو عوارض کا لفظ آیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کسی شئی کی ذات سے تو خارج ہو، لیکن اس پر محمول ہو۔

- ② وبالعرض الذاتي..... یہاں سے عارض ذاتی کا مطلب بیان فرماتے ہیں کہ عارض ذاتی کی تین صورتیں ہیں:

- ① عارض ذاتی وہ ہے، جس کی منشاء کسی شئی کی ذات ہو اور وہ اس کو ذات کے اعتبار سے لاحق ہو، جیسے انسان کے لئے ادراک۔

- ② عرض ذاتی وہ ہے، جو کسی شئی کو امر مساوی کے توسط سے لاحق ہو، جیسے انسان کو صُحک لاحق ہوتا ہے، تعجب

کے واسطے سے۔

③ عارض ذاتی وہ ہے، جو کسی شئی کو لاحق ہو، ایسے امر کے واسطے سے کہ وہ امر اس شئی کی ذات سے اعم ہوتا لیکن اس میں داخل بھی ہو، جیسے حرکت، انسان کے لئے حیوان کے واسطے سے۔

④ المراد بالبحث من الأعراض یہاں سے عوارض ذاتیہ کا مطلب بیان فرماتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ عارض ذاتیہ کی چار صورتیں ہیں:

۱۔ پہلی صورت: اعراض ذاتیہ، موضوع علم پر محمول ہوں، جیسے الكتاب یثبت الحکم قطعاً۔ اس مثال میں ”یثبت الحکم قطعاً“ کا حمل ہو رہا ہے، الكتاب پر اور الكتاب موضوع علم ہے، لہذا ”یثبت الحکم قطعاً“ عرض ذاتی کا حمل ہو رہا ہے، موضوع علم پر۔

۲۔ دوسری صورت: اعراض ذاتیہ کا حمل ہو، موضوع علم کی کسی قسم پر، جیسے الأمر یفید الوجوب۔ اس مثال میں ”یفید الوجوب“ عرض ذاتی کا حمل ہو رہا ہے، الأمر پر، اور الأمر موضوع علم یعنی کتاب کی ایک قسم ہے، لہذا عرض ذاتی کا حمل ہو رہا ہے، موضوع علم کی ایک قسم پر۔

۳۔ تیسری صورت: اعراض ذاتیہ کا حمل ہو، موضوع علم کے اعراض ذاتیہ پر۔ جیسے العام یفید القطع۔ اس مثال میں عرض ذاتی یعنی ”یفید القطع“ کا حمل ہو رہا ہے، العام پر، اور العام موضوع علم یعنی کتاب کے عوارض ذاتیہ میں سے ہے، لہذا یہاں پر عرض ذاتی یعنی ”یفید القطع“ کا حمل ہو رہا ہے، موضوع علم کے عوارض ذاتیہ پر۔

۴۔ چوتھی صورت: اعراض ذاتیہ کا حمل ہو، موضوع علم کے اعراض ذاتیہ کی انواع پر۔ جیسے العام الذي یخص منه البعض یفید الظن۔ اس مثال میں عرض ذاتی یعنی ”یفید الظن“ کا حمل ہو رہا ہے، ”العام الذي یخص منه البعض“ پر، اور ”العام الذي یخص منه البعض“ عام کی انواع میں سے ہے، اور عام موضوع علم یعنی کتاب کے عوارض ذاتیہ میں سے ہے، لہذا یہاں عرض ذاتی یعنی ”یفید الظن“ کا حمل ہو رہا ہے، موضوع علم کے عوارض ذاتیہ کی انواع پر۔

⑤ وجميع مباحث أصول الفقه سے۔ اس بحث میں خلاصہ بتا رہے ہیں کہ علم اصول فقہ کے تمام مباحث کا مرجع اولہ واحکام کے لئے اعراض ذاتیہ کو ثابت کرنا ہے، بایں طور کہ ”ادلہ“ مثبت للاحکام ہو، اور یہ کہ ”احکام“ ثابت بالادلہ ہو، یعنی اس فن کے تمام محمولات مسائل از قبیل اثبات اور از قبیل ثبوت ہوں گے اور وہ چیزیں ہوں گی جن کو اثبات اور ثبوت میں داخل ہو، اسی وجہ سے اس علم کا موضوع اولہ اور احکام ہیں۔

۵) فإن قلت: فما بالهم یہاں سے ایک سوال اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ عموماً اصول فقہ میں کہا جاتا ہے الإجماع مثبت للحکم اور القیاس مثبت للحکم۔ حالانکہ کتاب اور سنت بھی مثبت للحکم ہیں۔ تو ان کو کیوں چھوڑ دیا جاتا ہے اور ان کے بارے میں کیوں نہیں کہا جاتا کہ یہ بھی مثبت للحکم ہیں؟

جواب: کہ اصل میں اصولیین کی نظر مکتوبات پر ہوتی ہے، اس لحاظ سے قیاس اور اجماع کو اہمیت حاصل ہو جاتی ہے۔ باقی کتاب و سنت کا مثبت للحکم ہونا تو بدہیات میں سے ہے، جو کسی دلیل و نظر کا محتاج نہیں اور کتاب و سنت تو مثبت للحکم ہونے میں لوگوں کے درمیان مشہور بھی ہیں۔

۶) "قوله: وأما الثالث يعني: العوارض سے۔ یہاں سے شارح، أما الثالث من كلا القسمين فبمعزل عن هذا العلم و عن مسائله کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ عوارض اولہ اور عوارض احکام کی تیسری قسم کا اس علم سے کوئی واسطہ نہیں، نہ تو اس سے اس علم میں بحث ہوتی ہے اور نہ ہی اس کو اس علم میں کوئی دخل ہے، جیسے امکان، قدم، حدوث، بسیط، مرکب ہونا، اسی طرح دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا اور فعلیہ ہونا، اس کے مفردات کا ثلاثی زبانی ہونا وغیرہ کا نہ تو اثبات میں دخل ہے، نہ بھوت میں۔ لہذا اس سے بحث بھی نہیں ہوتی اور یہ ایسے ہیں، جیسا کہ ایک بڑھی لکڑی کو اس اعتبار سے تو دیکھتا ہے کہ یہ سخت ہے یا نرم، باریک ہے یا موٹی، سیدھی ہے یا ٹیڑھی وغیرہ جن کا تعلق اس کی صنعت سے ہے، لیکن اس کے امکان، حدوث، ترکیب اور بساطت کو نہیں دیکھتا۔

و يلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة، وهو الحكم و عما يتعلق به، الضمير المجرور في قوله: و يلحق به راجع إلى البحث المدلول في قوله: فيبحث. وقوله: عما يثبت أي: عن أحوال ما يثبت، وقوله: عما يتعلق به أي: بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه.

واعلم أن قوله: و يلحق به، يحتمل أمرين: أحدهما: أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة، على أن موضوع هذا العلم الأدلة والأحكام. والثاني: أن موضوع هذا العلم الأدلة، فقط: وإنما يبحث عن الأحكام، على أنه من لواحق هذا العلم؛ فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه، ثم أريد به العلم بالأدلة من حيث إنها مثبتة للحكم، فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم، وهي مسائل قليلة تذكر، على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم، كما أن موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث إنها موصولة إلى تصور و تصديق فمعظم مسائل المنطق راجع إلى أحوال الموصل، وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور

الموصل إليه، كالبحث عن الماهیات أنها قابلة للحد، فهذا البحث يذكر على طريق التبعية فكذا هنا. وفي بعض كتب الأصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الأول. وقوله: وهو الحكم، فإن أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، وهو قديم، فالمراد بثبوته بالأدلة الأربعة: ثبوت علمنا به بتلك الأدلة، وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة الأربعة صحيح، وبالبعض لا، كالقياس مثلاً؛ لأن القياس غير مثبت للوجوب، بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب، كما قيل: إن القياس مظهر لا مثبت، فيكون المراد بالإثبات إثبات غلبة الظن. وإن نوقش في ذلك بأن اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معاً فنقول: نريد في الجميع: إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا.

ترجمہ: اور اس (دلیل) کے ساتھ ملحق ہے اس شیء کے احوال کی بحث، جو ان اولہ سے ثابت ہیں اور وہ حکم ہے اور ان کی بحث بھی جو اس حکم کے متعلق ہیں قول ماتن ویلحق بہ کی ضمیر مجرور لفظ بحث کی طرف راجع ہے، جو لفظ بحث کا مدلول ہے اور ماتن کا قول ”وعما یثبت“ سے مراد عن احوال مایثبت ہے اور ”وعما یثقل بہ“ سے، یتعلق بالحکم مراد ہے اور وہ حاکم، محکوم بہ یعنی فعل مکلف اور محکوم علیہ یعنی مکلف ہیں۔

اور جان لو کہ ماتن کے قول ”ویلحق بہ“ میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ مباحث حکم کو مباحث اولہ کے بعد ذکر کیا جائے، اس شرط کے ساتھ کہ اس علم کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہوں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس علم کا موضوع صرف اولہ ہوں اور احکام سے بحث اس وجہ سے کی جائے کہ وہ اس علم کے لواحق میں سے ہیں اس لئے کہ اولہ فقہی اصول فقہ ہیں۔ پھر علم بالادلہ مراد لیا گیا، اس لئے کہ وہ اولہ مثبت للاحكام ہیں تو وہ مباحث جو ناشی عن الحكم ہیں اور جو مباحث متعلقات حکم سے ناشی ہیں، وہ اس علم سے خارج ہیں اور وہ تھوڑے سے مسائل ہیں، جن کو اس حیثیت سے ذکر کیا جاتا ہے کہ وہ اس علم کے مسائل کے لواحق اور توابع میں سے ہیں، جس طرح کہ علم منطق کا موضوع تصورات اور تصدیقات معلومہ ہیں۔ اس حیثیت سے کہ وہ موصل ہیں تصور مجہول اور تصدیق مجہول کے لئے، تو منطق کے زیادہ تر مسائل احوال موصل کی طرف راجع ہیں اگرچہ شاید ونا در اس تصور موصل الیہ کے احوال سے بھی بحث کی جاتی ہے جس طرح کہ ماہیات سے یہ بحث کی جاتی ہے کہ وہ تعریف کے قابل ہیں تو یہ بحث تبعاً

ذکر کی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہے اور بعض اصول کی کتابوں میں مباحث حکم کو اس علم کے مباحث میں شمار نہیں کیا گیا لیکن صحیح احتمال اول ہی ہے۔

اور ماتن کا قول ”وهو الحكم“ میں اگر حکم سے مراد ”خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين“ ہو جو قدیم ہے، تو اولہ اربعہ سے ”حکم“ کے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ ان اولہ کے ذریعہ ہمارا علم ”حکم“ سے متعلق ہوا۔ اور اگر حکم سے مراد نفس خطاب نہ ہو، بلکہ اس کا اثر مراد ہو، جیسے وجوب، حرمت وغیرہ، تو اولہ اربعہ میں سے بعض کے ذریعے سے اس کا ثبوت صحیح اور بعض سے صحیح نہیں ہے۔ مثلاً قیاس، وجوب کو ثابت نہیں کرتا، بلکہ وہ تو غلبہ ظن بالوجوب کو ثابت کرتا ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ قیاس ”حکم“ کو ظاہر کرنے والا ہوتا ہے، نہ کہ ”حکم“ کو ثابت کرنے والا، تو پھر اثبات سے، غلبہ ظن کا اثبات مراد ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ لفظ واحد سے بیک وقت، معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد نہیں لئے جاسکتے؟ تو اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ ہم سب میں ”اثبات العلم لنا“ یا ”اثبات غلبة الظن لنا“ مراد لیتے ہیں۔

و یلحق به البحث عما..... مصنف نے علم اصول فقہ کے موضوع کی دو چیزیں (ادلہ و احکام) میں سے ایک چیز یعنی ادلہ کا ذکر کر دیا۔ اب احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں، بایں طور کہ اصل تو ادلہ ہی ہیں، البتہ ادلہ سے بحث کے ساتھ ساتھ احکام سے بھی بحث ہوا کرے گی اور احکام سے بحث ادلہ کا ملحق ہے اور اس عنوان کے تحت کل تین بحثیں ذکر کی ہیں۔

۱۔ پہلی بحث: الضمیر المجرور فی قوله سے۔ کہ ”یلحق به“ میں ضمیر کا مرجع بحث ہے، جو فیبحث کا مدلول ہے (بایں طور کہ ”یبحث“ فعل ہے اور ہر فعل مصدر پر دلالت کرتا ہے، لہذا ”فیبحث“ فعل ”بحث“ مصدر پر دلالت کرتا ہے)۔ دوسرا لفظ ”عما یثبت“ میں ”ما“ سے مراد، احوال ما یثبت ہے یعنی حکم کے احوال مراد ہیں۔ تیسرا لفظ ہے ”عما یتعلق به“ ضمیر حکم کی طرف لوٹتی ہے اور عبارت کی تقدیر ہے ”و یلحق بالبحث عن أحوال الدلیل البحث عن أحوال ما یثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما یتعلق بالحکم“۔ یعنی دلیل کے احوال کی بحث سے اس شیء کے احوال کی بحث کو ملحق کیا گیا، جو دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اور وہ ”حکم“ اور ”حکم“ کے متعلقات ہیں۔ گویا کہا گیا ہے و یلحق بالبحث عن أحوال الدلیل، البحث عن أحوال الشیئین: أحدهما البحث عن أحوال الحكم، وثانيهما البحث عن أحوال ما یتعلق

بالحکم۔ یعنی احوال دلیل کی بحث سے دو چیزوں کے احوال کی بحث کو ملحق کیا گیا، اول: احوال ”حکم“ کی بحث، دوم: ”حکم“ کے متعلقات کے احوال کی بحث۔ اور متعلقات حکم سے حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ یعنی اللہ تعالیٰ، فعل مکلف، اور مکلف مراد ہے۔

۲۔ دوسری بحث: اعلم! أن قوله: ويلحق به..... سے۔ کہ ”يلحق به“ میں دو احتمال ہیں:

① پہلا احتمال: یہ ہے کہ علم اصول فقہ کا موضوع اولہ اور احکام دونوں ہیں، لیکن اولہ اولہ کے احوال سے بحث ہوگی اور ثانیاً احکام کے احوال سے۔

② دوسرا احتمال: یہ ہے کہ اصول فقہ کا موضوع صرف احوال اولہ ہیں اور احکام سے اگر بحث ہوتی ہے تو بطور لاحق اور تابع کے، کیونکہ احوال حکم تو اس علم سے خارج ہیں اور وہ تھوڑے سے مسائل ہیں، جو علی سبیل اللاحق والتابع ہیں اور یہ ایسا ہے، جیسے منطق کا موضوع، تصورات و تصدیقات معلومہ ہیں، لیکن تصورات و تصدیقات مجہولہ سے بھی کبھی کبھی بحث ہو جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض کتب اصول میں احوال حکم کو اس علم کا موضوع ٹھہرایا ہی نہیں گیا، لیکن صحیح پہلا ہی احتمال ہے۔

۳۔ تیسری بحث: وقوله: وهو الحكم، فإن أريد:.....۔ حکم کے متعلق سوال و جواب کی شکل میں

تفصیل ہے۔

سوال: سوال دو بندی ہے۔ پہلا بندی یہ کہ حکم سے آپ کیا مراد لیتے ہیں؟ اگر خطاب اللہ مراد ہو تو لازم آئے گا کہ خطاب اللہ کو دلیل سے ثابت کیا جا رہا ہے، حالانکہ خطاب اللہ تو قدیم اور پہلے سے ثابت شدہ ہے۔ دوسرا بندی یہ ہے کہ اگر حکم سے مراد، اثر حکم یعنی وجوب، حرمت وغیرہ ہے تو بھی درست نہیں، کیونکہ اولہ کل چار ہیں، ان میں سے بعض سے یعنی اولۃ الثلثۃ الاول سے ”حکم“ ثابت ہوتا ہے، لیکن بعض یعنی قیاس سے ”حکم“ ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ قیاس مظہر للحکم ہے، مثبت للحکم نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہماری مراد، پہلا معنی بھی ہو سکتا ہے، کہ ہماری رسائی اولہ کے واسطے سے اس حکم تک اب ہوئی ہے، اگرچہ ”حکم“ بمعنی خطاب اللہ قدیم ہے۔

اور دوسرا بندیوں کو لیں کہ دوسرا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے، وہ اس طرح کہ ہم کہیں گے اولۃ الثلثۃ الاول سے وجوب، حرمت کا ثبوت ہوتا ہے، لیکن قیاس سے ثبوت کا مطلب یہ ہے کہ وجوب و حرمت کا غلبہ ظن ثابت

ہو جائے، اور ظاہر ہے کہ قیاس سے بھی غلبہ ظن حاصل ہو جاتا ہے۔

وإن نوقش فی ذلك..... سائل نے کہا کہ لفظ ایک ہے ”إثبات الأدلة للأحكام“ آپ اس کا ایک معنی ثابت للحکم کرتے ہیں۔ (جب دلیل ادلہ ثلاثہ الاول میں سے ہو) اور ایک معنی اثبات غلبہ الظن کرتے ہیں (جب دلیل قیاس ہو) تو ایک وقت میں آپ معنی حقیقی اور مجازی دونوں مراد لیتے ہیں، اس لئے کہ پہلا معنی، حقیقی اور دوسرا مجازی ہے یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ہم تمام ادلہ میں معنی مجازی مراد لیتے ہیں کہ مراد غلبہ الظن لنا ہے، یا اثبات العلم لنا۔

تشریح الشرح

قوله: أن يذكر مباحث الحكم.....: شارح، مصنف کے اس قول ”وینسحق بہ“ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں) کی یہ تشریح فرما رہے ہیں، کہ ادلہ کی بحث مقدم کیوں ہوتی ہے؟ تو فرماتے ہیں اس لئے بھی کہ ادلہ مقدم بالذات ہیں، کیونکہ یہ بمنزلہ علت ہیں اور اس لئے بھی کہ ادلہ سے بحث کرنا یہ اصول فقہ کی اہم مباحث میں سے ہے، یہی وجہ ہے کہ اصول فقہ بمعنی ادلہ فقہ استعمال ہوتا ہے۔

قوله: كما أن موضوع المنطق.....: مصنف نے منطق کے موضوع سے مثال دی تھی، اس کی وضاحت فرمانا چاہتے ہیں۔ کہ اصل تو منطق کا موضوع، تصور موصل ہے۔ لیکن کبھی کبھی منطق میں بھی موصل الیہ سے بحث ہوتی ہے، اس اعتبار سے کہ اگر وہ جنس ہے، یا فصل ہے، تو حد بنے اور اگر خاصہ ہے تو رسم بنے۔ اس طرح وہ تصدیق جو موصل ہے، وہ موضوع منطق ہے۔ لیکن کبھی کبھی تصدیق موصل الیہ سے بھی بحث ہوتی ہے اس اعتبار سے کہ وہ تصدیق قضیہ ہے یا عکس قضیہ۔ تاکہ حجت بن سکے۔ الغرض تصور معلوم اور تصدیق معلوم سے بحث کرنا یہ راجع ہیں، الإیصال ومالہ دخل فی الإیصال کی طرف۔

وقد يقع البحث.....: اسی طرح کبھی تصور موصل الیہ سے یوں بھی بحث ہو جاتی ہے کہ یہ تصور موصل الیہ، بسیط ہے یا مرکب، اگر بسیط ہے تو اس کی حد نہیں کی جاسکتی اور اگر مرکب ہے جنس و فصل سے تو اس کی حد کی جاسکتی ہے اور اگر خاصہ لازمہ ہے، تو اس کی رسم ہوگی تو گویا تصور موصل الیہ سے دو اعتبار سے بحث ہوتی ہے، ایک اس اعتبار سے کہ وہ جنس ہے، یا فصل ہے، تو حد بنے، اور اگر خاصہ ہے تو رسم بنے۔ اور دوسرا اس اعتبار سے کہ وہ بسیط ہے یا مرکب۔

ویمکن أن يجعل ذلك راجعاً: شارح فرماتے ہیں کہ اس دوسری والی حیثیت کو تصور موصل کی طرف بھی پھیرا جاسکتا ہے، جو موضوع میں داخل ہے، اس طرح کہ یہ تصور ان تصورات کے احوال سے قرار دیا جائے کہ وہ موضوع ہیں اور یوں کہا جائے کہ حد، مرکب تک تو پہنچاتی ہے بسیط تک نہیں۔

قوله: لكن الصحيح ذهب صاحب الأحكام: مصنف نے آخر میں فرمایا تھا کہ پہلا قول رائج ہے۔ شارح اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ”صاحب الأحكام“ نے فرمایا کہ اصول فقہ کا موضوع اولہ اربعہ ہی ہیں۔ باقی احوال احکام سے صرف اس لئے بحث ہوتی ہے، کہ ان کا ثابت ہونا ممکن ہو۔ بہر حال پہلا قول رائج ہے اس لئے کہ ہم نے اولہ میں نظر کر کے ان کو عام کیا تو ان کو چار پایا یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ اور احکام میں نظر کر کے ان کو عام کیا تو ان کو پانچ پایا یعنی وجوب، ندب، اباحت، حرمت اور کراہت۔ پھر کیفیت استدلال میں نظر کی تو کیفیت استدلال کا منشأ بعض اولہ اور بعض احکام کو پایا۔ لہذا اب ان دونوں میں سے ایک کو مقصد قرار دینا اور ایک کو لاحق و تابع قرار دینا صحیح نہیں، زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اولہ کو احکام پر اولیت حاصل ہے۔ لیکن یہ اس بات کا تقاضہ نہیں کرتی کہ اولہ ہی موضوع بننے کے سلسلے میں مستقل ہوں اور احکام کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔

قوله: فإن أريد بالحكم، هذا كلام: اعتراض وجواب کا شارح چار طریقوں سے رد فرما رہے ہیں۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ مصنف نے مناقشہ کے جواب میں فرمایا تھا کہ ”إثبات الحكم“ سے ”إثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا“ مراد ہے تو شارح اس سوال وجواب کو چار طریقوں سے رد کرتے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ مناقشہ اور اس کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس سے یہ ثابت کیا جا رہا ہے کہ ”اولہ اربعہ“ اولہ حقیقیہ ہیں، حالانکہ یہ اولہ، اولہ حقیقیہ نہیں، بلکہ ثبوت حکم کے لئے محض علامات اور امارات ہیں، تفصیل یہ ہے:

① لأن الأدلة الشرعية: کہ مصنف نے بھی بالاخر یہ بات ذکر کر دی کہ قیاس علامت ہے تو اولہ شرعیہ بھی ساری علامات ہی ہوا کرتی ہیں، بذات خود کوئی مثبت نہیں اور علامت سے کسی شئی کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ”حکم“ ثابت نہیں ہوتا۔

② ولو سلم أنها أدلة: کہ اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ اولہ اربعہ، اولہ حقیقیہ ہیں، تو پھر دلیل حقیقی بھی کسی شئی کے ثبوت یا نفی کے علم کا فائدہ دیتی ہے اور یہ بعینہ علامت اور امارت کا معنی ہے۔

③ غایة ما في الباب: زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ علم یہاں بمعنی ادراک جازم یا رائج کے ہے،

تاکہ یہ قطعی اور قطعی کے لئے عام ہو اور یہ تمام اولہ میں صحیح ہو، لیکن یہ بات حکم کے قدیم یا حادث ہونے میں مؤثر نہیں، اور مصنف بھی بالآخر اس بات کی طرف محتاج ہوئے۔

② ولس معنی الدلیل : دلیل، نفس ثبوت کا فائدہ دیتی ہی نہیں، یہ تو علل خارجیہ کا کام ہے۔ لہذا یہ مناقشہ اور جواب فائدہ ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہ مناقشہ اور اس کا جواب کوئی فرضی اور بے فائدہ نہیں، بلکہ یہ مبنی بر حقیقت ہے، جس کی تفصیل ماقبل میں گزر چکی ہے۔

ایک علم کے لئے کئی چیزیں موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟

واعلم انی لما وقعت فی مباحث الموضوع والمسائل، أردت أن أسمعك بعض مباحثهما التي لا يستغني المحصل عنها، وإن كان لا يليق بهذا الفن. منها: أنهم قد ذكروا أن العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد، كالطب؛ فإنه يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان، وعن الأدوية، ونحوها وهذا غير صحيح. والتحقيق فيه: أن المباحث عنه في علم إن كان إضافة شيع إلى آخر، كما أن في أصول الفقه يبحث عن إثبات الأدلة للحكم، وفي المنطق يبحث فيه عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق، وقد يكون بعض العوارض التي لها مدخل في المباحث عنه ناشئة عن أحد المضافين، وبعضها عن الآخر، فموضوع هذا العلم كلا المضافين، وإن لم يكن المباحث عنه الإضافة، لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة؛ لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات، أي: المسائل واختلافها، فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم. وإن أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على: أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة، فلا اعتبار به، على أن لكل واحد أن يصطلح حيث يشاء على أن الفقه والهندسة علم واحد، وموضوعه شيان: فعل المكلف والمقدار، وما أوردوا من النظم، وهو: بدن الإنسان والأدوية: فجوابه: أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث إن بدن الإنسان يصح ببعضها ويمرض ببعضها، فالموضوع في الجميع بدن الإنسان.

ترجمہ: جان لو، کہ جب میں نے موضوع اور مسائل کی بحث چھیڑ دی تو چاہا کہ آپ کو موضوع کے بعض

مباحث بھی سنا دوں، جن سے طالب علم بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ وہ مباحث اس فن کے مناسب نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ علم واحد کے لئے کبھی ایک سے زائد موضوع ہوتے ہیں، جیسے علم طب ہے، اس لئے کہ اس میں بدن انسان اور ادویہ وغیرہ سے بحث ہوتی ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ بلکہ اس میں تحقیق یہ ہے کہ علم میں اگر ”مباحث عنه إضافة شئی الی آخر“ ہو، یعنی محوٹ عنه دو چیزوں کے درمیان نسبت و اضافت ہو۔ جس طرح کہ اصول فقہ میں ”إثبات الأدلة للحکم“ (یعنی ادلہ کا احکام کو ثابت کرنا) سے بحث ہوتی ہے اور منطق میں ”إیصال التصور أو التصدیق الی تصور أو تصدیق“ (یعنی تصور معلوم یا تصدیق معلوم کا تصور مجہول یا تصدیق مجہول تک پہنچانا) سے بحث ہوتی ہے اور وہ عوارض، جن کا محوٹ عنه میں دخل ہوتا ہے ان میں سے بعض احد المضامین سے ناشی ہوتے ہیں اور بعض دوسرے سے، پس اس صورت میں تو موضوع علم دونوں مضامین ہو گئے۔ لیکن اگر محوٹ عنه اضافہ نہ ہو تو پھر علم واحد کا موضوع اشیاء کثیرہ نہیں ہو سکتے، کیونکہ علم کا اتحاد و اختلاف معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف پر بھی ہوتا ہے پس اختلاف موضوع، اختلاف علم کا موجب ہے۔

اور اگر علم واحد سے یہ مراد لیا جائے کہ جس کے بارے میں اصطلاح قائم ہو کہ یہ علم واحد ہے، معنی وحدت کی رعایت کے بغیر، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ ورنہ پھر تو ہر شخص کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ یہ اصطلاح قائم کرے کہ فقہ اور ہندسہ علم واحد ہیں اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں، فعل مکلف اور مقدار۔ اور مجوزین نے اس کی نظیر میں جو بدن انسان اور ادویہ کی نظیر پیش کی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادویہ سے جو بحث کی جاتی ہے، وہ اس حیثیت سے کہ بدن انسان، ان میں سے بعض دواؤں سے صحت پاتا ہے اور بعض سے بیمار پڑتا ہے، تو موضوع سب میں بدن انسان ہی ہوا۔

واعلم! أني لما وقعت.....

مصنف فرماتے ہیں کہ جب میں موضوع کی بحث میں پڑ گیا تو چند باتیں آپ کو بتا ہی دوں اگرچہ یہ اس فن کے لائق نہیں، لیکن ان باتوں سے کوئی طالب علم بے نیاز نہیں ہو سکتا۔

۱۔ پہلی بحث: یہ کہ ایک علم کے لئے کئی ساری چیزیں موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟ بعض لوگوں نے تو کہہ دیا کہ ایک علم کے لئے متعدد چیزیں موضوع بن سکتی ہیں، جیسے علم طب ہے کہ اس کا موضوع احوال بدن انسان، احوال ادویہ، احوال اغذیہ وغیرہ ہیں۔ لیکن ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، اس لئے کہ کسی علم کا موضوع نسبت بیسن

الشیئین ہو گیا نہیں، اگر کسی علم کا موضوع نسبت بین الشیئین ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں:

① عوارض مجوشہ، بعض ایک مضاف سے اور بعض دوسرے مضاف سے حاصل شدہ ہوں گے۔

② عوارض مجوشہ سارے ایک مضاف سے حاصل شدہ ہوں۔

تو کل تین قسمیں ہوئی:

① علم کا موضوع نسبت بین الشیئین ہو اور عوارض مجوشہ کچھ ایک مضاف سے حاصل شدہ ہوں، کچھ دوسرے سے۔

② علم کا موضوع نسبت بین الشیئین ہو، لیکن عوارض مجوشہ صرف ایک مضاف سے حاصل شدہ ہوں۔

③ علم کا موضوع نسبت بین الشیئین نہ ہو۔

پہلے کی مثال اصول فقہ ہے۔ اس کا موضوع اثبات الأحکام بالأدلة ہے۔ تو یہ اثبات کا لفظ نسبت ہے۔ پھر عوارض مجوشہ کچھ تو ادلہ سے پیدا شدہ ہیں اور وہ ہیں عام، مشترک، متواتر ہونا، اور کچھ احکام سے پیدا شدہ ہیں اور وہ از قسم عقوبت ہونا از قسم عبادت ہونا تو علم کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔

دوسرے کی مثال بقول شارح علم منطق، (لیکن بقول مصنف یہ پہلی قسم کی مثال ہے) اس میں موضوع، نسبت تصور و تصدیق معلومہ سے، مجہولہ تک پہنچنا ہے۔ اب یہ ”پہنچنا“ نسبت ہے، لیکن عوارض مجوشہ صرف ایک جانب سے حاصل شدہ ہیں، جو کہ معلوم تصور اور تصدیق ہیں تو یہاں موضوع ایک چیز ہوئی۔

تیسرے کی مثال فقہ ہے، اس میں موضوع فعل العباد ہے، جو کہ نسبت بین الشیئین نہیں ہے۔

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ قسم ثالث اور ثانی میں موضوع ایک چیز ہوئی اور اول میں دو چیزیں۔ اب اگر کوئی کہہ دے کہ یہ ہماری اصطلاح ہے کہ معنی وحدت کی رعایت کئے بغیر علم واحد ہے۔ تو پھر ہر کسی کو اختیار ہے کہ وہ کہہ دے کہ فقہ اور ہندسہ ایک علم ہیں اور ان کا موضوع شیئین ہیں، فعل مکلف اور مقدار، حالانکہ یہ بات غلط ہے، لہذا ایسی اصطلاح کا کوئی اعتبار نہیں۔

خلاصہ یہ نکلا کہ اگر موضوع نسبت بین الشیئین ہو اور اعراض مجوشہ عنہا، طرفین سے پیدا ہو تو کئی چیزیں موضوع بن سکتی ہیں۔ ورنہ نہیں، کیونکہ علم کا اتحاد و اختلاف، یہ معلومات کے متحد اور مختلف ہونے سے ہوتا ہے، معلومات سے مراد مسائل ہیں، اور اختلاف موضوع کی وجہ سے معلومات و مسائل مختلف ہو جاتے ہیں، لہذا اختلاف موضوع اختلاف علم کا سبب ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ موضوع کے اتحاد و اختلاف سے مسائل متحد و مختلف ہو جاتے ہیں، اور مسائل و معلومات کے اتحاد و اختلاف سے علم متحد و مختلف ہو جاتا ہے۔

وما آوردوا من النظر: باقی متعدد موضوع کے قائلین نے علم طب کی جو مثال دی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علم طب کا موضوع صرف ایک چیز ہے اور وہ بدن انسان ہے۔ باقی ادویہ اور اغذیہ سے بحث، اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ ان میں سے بعض سے بدن انسان ٹھیک ہو جاتا ہے اور بعض سے بیمار۔

تشریح الشرح

قوله: واعلم أن هذه ثلاثة مباحث: یہاں شارح نے صرف اتنا اضافہ فرمایا ہے کہ مصنف نے کل تین بحثیں موضوع کے متعلق ذکر کی ہیں، جو جمہور محققین کے مخالف ہیں۔

وفیه نظر؛ لأنه إن أريد: شارح نے وفیہ نظر سے مصنف پر تین اعتراض کئے ہیں:

۱- پہلا اعتراض: یہ ہے کہ مصنف نے فرمایا اگر نسبت بین الشیخین، موضوع ہو اور عوارض مجوشہ، کچھ ایک مضاف سے پیدا شدہ ہوں، کچھ دوسرے سے۔ تو پھر موضوع متعدد ہوگا اور اگر ایسا نہیں تو موضوع شیئی واحد ہوگی اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ علم کا متحد ہونا اور مختلف ہونا یہ مسائل کے متحد اور مختلف ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اختلاف موضوع سے مسائل مختلف ہو جاتے ہیں، اور اختلاف مسائل، اختلاف علم کا سبب ہے، یہاں مسائل کے اختلاف سے مصنف کی مراد کیا ہے؟ کثرت مسائل یا مسائل کی آپس میں مناسبت نہ ہونا۔ اگر کثرت مسائل مراد ہوں تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ اختلاف مسائل اختلاف علم کا سبب ہے، اس لئے کہ ہر علم کے بہت سارے مسائل ہوتے ہیں اور اگر مسائل کی آپس میں مناسبت نہ ہونا مراد ہو تو جن لوگوں نے تعدد موضوع کا قول کیا ہے، انہوں نے موجب اتحاد کی پوری رعایت کی ہے، م اس طرح کہ اگر دو تین چیزیں ملکر کسی علم کا موضوع بنتی ہیں تو ہونا چاہئے کہ وہ متحد ہوں کسی جنس میں یا کسی عرض میں۔ جنس میں متحد ہونے کی مثال، جیسے علم ہندسہ ہے اس کا ایک موضوع ہے خط، سطح اور جسم اور یہ تینوں مقدار میں مشترک ہیں اور عرض میں متحد ہونے کی مثال، جیسے علم طب ہے اس کا موضوع ۱- بدن انسان، ۲- اجزاء، ۳- اغذیہ، ۴- ادویہ، ۵- ارکان، ۶- اعضاء (جمع: مزاج) اور یہ ساری چیزیں ایک عرض میں متحد ہیں اور وہ عرض ہے صحت؟

جواب: اختلاف مسائل سے ہماری مراد موضوع اور محمول کا مختلف ہونا ہے اور یہ اختلاف مسائل علم میں ہوگا اور مسائل علم، حقیقت علم ہے۔ اب مسائل میں دو چیزیں ہوا کرتی ہیں: ۱- موضوع، ۲- محمول۔ ان دونوں کا متحد ہونا ضروری ہے اس لئے کہ محمول متعلق ہوتا ہے موضوع کے اور موضوع متعلق ہوتا ہے، موضوع علم کے، تو ظاہر ہے

جب موضوع و محمول میں اختلاف ہوگا تو موضوع علم میں بھی اختلاف ہوگا۔

باقی آپ نے جو مثالیں دی ہیں یہ مغالطے پر مبنی ہیں اس لئے کہ جنس میں اتحاد کی مثال ہندسہ ہے اور اس کا موضوع مقدار ہے نہ کہ سطح، خط اور جسم یہ تو مقدار کی انواع ہیں اور عرض کی جو آپ نے مثال دی، اس سے آپ کی مراد کیا ہے؟ عرض مطلق یا اخص، اگر آپ کی مراد عرض مطلق ہے تو پھر فقہ اور ہندسہ کو بھی ایک علم قرار دینا چاہئے؟ کیونکہ ہندسہ کا موضوع مقدار ہے اور یہ عرضی چیز ہے اور فقہ کا موضوع فعل عبادہ ہے اور یہ بھی عرضی چیز ہے۔ حالانکہ اس کو تسلیم کرنے کے لئے آپ تیار نہیں ہوں گے، اور اگر عرض سے خاص قسم کے عرض میں شریک ہونا مراد ہو، تو صرف، نحو اور تمام علوم عربیہ ایک علم بن جائیں گے؟ کیونکہ ان کا موضوع الفاظ ہیں۔ اور یہ سارے ایک عرض میں متحد ہیں، یعنی الاحتراز عن الخطأ اللفظی۔

۲- دوسرا اعتراض: وأن ليس لأحد: أن يصطلح سے۔ مصنف نے کہا کہ اگر کوئی یہ کہہ دے کہ یہ ہماری اصطلاح ہے کہ فلاں چیز علم واحد ہے، (اگرچہ اس میں معنی وحدت کی رعایت نہیں کی گئی ہو) اس سے یہ لازم آئے گا کہ کوئی یہ کہے کہ علم فقہ اور ہندسہ ہمارے ہاں ایک علم ہیں اور ان کا موضوع دو چیزیں ہیں، فعل مکلف اور مقدار۔ لہذا ایسی اصطلاح کا اعتبار نہیں۔

اب شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ فرضی باتیں ہیں، ورنہ تو فعل مکلف اور مقدار میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہ دونوں عرضی ہونے میں مناسبت رکھتے ہیں۔ لہذا یہ فرضی نہیں، بلکہ احوال حقیقی کا بیان ہے۔

۳- تیسرا اعتراض: ثم إنه فيما أورد من المثالين ہے۔ کہ مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں یہ خود ان کے دعویٰ کو باطل کر رہی ہیں۔ دعویٰ تو یہ تھا کہ علم واحد کے لئے متعدد اشیاء، موضوع نہیں بن سکتی حالانکہ ان کی مثال کے اندر خود تعدد موضوع پایا جاتا ہے، مثلاً اصول فقہ ہے اس کا موضوع کتاب اللہ کے عوارض، سنت کے عوارض، اجماع کے عوارض اور قیاس کے عوارض ہیں اور اس میں تعدد ہے، اسی طرح منطق کا موضوع ایک چیز نہیں، بلکہ متعدد چیزیں ہیں۔ مثلاً تصور معلومہ کے احوال، تصدیق معلومہ کے احوال وغیرہ؟

جواب: یہ ہے کہ موضوع کے احوال سے بحث نہیں ہوتی بلکہ موضوع کے مصداق کے احوال سے ہوتی ہے۔ لہذا موضوع کی وحدت و کثرت پر ہماری نظر ہوگی، دلیل شرعی کے احوال پر نہیں ہوگی۔ ورنہ یہ کہنا پڑے گا کہ علم النحو کا موضوع تین چیزیں ہیں۔ اسم کے احوال، فعل کے احوال اور حرف کے احوال؟ حالانکہ اس کے لئے آپ

بھی تیار نہیں۔

موضوعات کے سلسلے میں لفظ ”حیث“ سے متعلق سیر حاصل بحث

ومنها: أنه قد يذكر الحثية في الموضوعات، وله معنيان: أحدهما: أن الشيء مع تلك الحثية موضوع، كما يقال: الموجود من حيث إنه موجود، موضوع للعلم الإلهي، فيبحث فيه عن الأعراض التي تلحقه من حيث إنه موجود، كالوحدة والكثرة ونحوهما، ولا يبحث فيه عن تلك الحثية؛ لأن الموضوع ما يبحث عن أعراضه، لا ما يبحث عنه، أو عن أجزائه. وثانيهما: أن الحثية يكون بياناً للأعراض الذاتية المبحوث عنها؛ فإنه يمكن أن يكون للشيء أعراض ذاتية متنوعة، وإنما يبحث في علم عن نوع منها؛ فالحثية بيان ذلك النوع، فقولهم: موضوع الطب: بدن الإنسان من حيث إنه يصح ويمرض، وموضوع الهيئة: أجسام العالم من حيث إن لها شكلاً يراد به المعنى الثاني، لا الأول؛ إذ في الطب يبحث عن الصحة والمرض، وفي الهيئة عن الشكل، فلو كان المراد هو الأول يجب أن يبحث في الطب والهيئة عن أعراض لاحقة؛ لأجل الحثيتين، ولا يبحث عن الحثيتين، والواقع خلاف ذلك؟

ترجمہ: اور ان ابحاث میں سے (دوسری بحث) یہ ہے کہ کبھی کبھی موضوعات میں لفظ ”حیث“ کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے دو معنی ہیں: ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ شئی اس حیثیت کے ساتھ موضوع ہوگی، جیسے کہا جاتا ہے کہ موجود، بحیثیت موجود ہونے کے، علم الہی کا موضوع ہے۔ لہذا اس علم میں ان أعراض سے بحث کی جائے گی، جو اس کو بحیثیت موجود ہونے کے لاحق ہوں، جیسے کہ وحدت و کثرت وغیرہ لیکن نفس حیثیت سے بحث نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ موضوع وہ ہے جس کے عوارض سے بحث کی جائے، نہ کہ نفس موضوع یا اس کے اجزاء سے بحث ہو۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ حیثیت ان أعراض ذاتیہ کے لئے بیان بن کر واقع ہو، جن سے بحث کی جاتی ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ کسی شئی کے لئے مختلف النوع أعراض ذاتیہ ہوں۔ پس ایک علم میں ان میں سے ایک نوع سے بحث کی جائے (اور دوسرے علم میں دوسری نوع سے بحث کی جائے) تو حیثیت اس نوع کا بیان بن کر واقع ہوگی۔ لہذا اہل علم کا یہ کہنا کہ طب کا موضوع بدن انسان ہے، بحیثیت صحت و مرض کے۔ اور علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں، بحیثیت اس کے کہ ان کے لئے شکل ہے، تو اس سے یہی دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔ معنی اول مراد نہیں ہوتے؟ اس

لئے کہ علم طب میں صحت و مرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ پس اگر یہاں معنی اول مراد ہوتے تو پھر واجب تھا کہ طب اور ہیئت میں موضوع کے ان اعراض سے بحث کی جاتی، جو اس موضوع کو ان دونوں حیثیتوں کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں۔ اور خود ان حیثیتوں سے بحث نہ ہو، حالانکہ مشاہدہ اس کے برعکس ہے۔

دوسری بحث

دوسری بحث یہ ہے کہ موضوع میں حیثیت کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور اس لفظ کی دو حیثیتیں ہیں:

① پہلی حیثیت: کہ لفظ حیث موضوع کا جزء بن جائے، ایسی صورت میں حیثیت سے بحث نہیں ہوگی، بلکہ اس کے عوارض سے بحث ہوگی، جیسے ہم کہتے ہیں کہ الموجود من حیث إنه موجود موضوع العلم الإلهی۔ تو یہاں بحث عوارض سے ہوگی، جیسے وحدت، کثرت وغیرہ، حیثیت سے بحث نہ ہوگی۔

② دوسری حیثیت: یہ ہے کہ حیثیت موضوع کے انواع کا بیان ہو، مثلاً ہم کہتے ہیں موضوع علم الطب بدن الإنسان من حیث إنه بصح و بمرض۔ تو یہاں پر حیثیت موضوع کے انواع کا بیان ہے، اس سے باقاعدہ بحث ہوگی۔ تفصیل یہ ہے کہ بعض دفعہ ایک موضوع ایسا ہوتا ہے، جس کے عوارض نوع کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ تو اس کے کسی ایک نوع کو بیان کرنے کے لئے لفظ ”حیث“ استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا یہاں حیثیت سے بحث ہوا کرے گی۔

تشریح الشرح

قوله: أنه قد يذكر الحیثیة، البحث الثاني شارح نے سب سے پہلی بات یہ کی ہے کہ لفظ حیث لغت کے اعتبار سے مکان کے لئے وضع ہے پھر اس کو جہت کی طرف مجازاً منتقل کر دیا گیا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ لفظ حیثیت کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، جن کو مصنف نے تفصیل سے بیان کی۔

ولقائل أن يقول: لا نسلم کوئی اعتراض کر سکتا ہے کہ حیثیت بمعنی اول قید موضوع ہے، جزء موضوع نہیں اور معنی ثانی میں بھی اگر اس کو قید بنالیں تو کوئی حرج نہیں ہم پر کوئی اعتراض نہیں؟ ہاں مصنف پر تشارك العلمین فی موضوع واحد والا اعتراض وارد ہوگا؟

جواب: مصنف پر کوئی اعتراض نہیں اس لئے کہ مصنف کے ہاں دو علموں کا ایک موضوع میں شریک ہونا

درست ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ایک علم دوسرا علم، ایک حیثیت سے اور دوسری حیثیت سے، جیسے بدن انسان، یہ علم طب اور علم طبیعی دونوں کا موضوع ہے، لیکن دونوں میں حیثیتیں الگ الگ ہیں کہ علم طب میں صحت کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے اور علم طبیعی میں حرکت و سکون کی حیثیت سے بحث ہوتی ہے۔

نعم ايرد الاشكال المشهور.....: ہاں! ایک مشہور اعتراض ہوگا، جس کا تعلق معنی ثانی کے ساتھ ہے وہ یہ کہ جب تم ”حیثیت“ کو قید مانتے ہو تو اس صورت میں تقدم الشيء، علیٰ نفسہ لازم آتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ معنی ثانی کے اعتبار سے ”حیثیت“ اعراض مجوشہ میں سے نہیں ہونی چاہئے، اس لئے کہ حیثیت اپنی ذات کے اعتبار سے موضوع کو لاحق نہیں ہو سکے گی مثلاً صحت و مرض بدن انسان کو اس حیثیت سے لاحق نہیں ہو سکتے کہ بدن، صحت پاتا ہے اور بیمار پڑتا ہے، اسی طرح حرکت و سکون جسم کو اس حیثیت سے لاحق نہیں ہو سکتے کہ جسم، حرکت کرتا ہے اور سکون پاتا ہے، ورنہ تو تقدم الشيء علیٰ نفسہ لازم آئے گا، اس لئے کہ جب عوارض بواسطہ حیثیت لاحق ہوتے ہیں تو موضوع معروض ہوگا، اور عوارض ذاتیہ اس کے لئے عارض بنیں گے، اور ”حیثیت“ عارض و معروض کے درمیان واسطہ بنے گی، اور جب ”حیثیت“ عارض و معروض کے درمیان واسطہ بنی، تو اب یہ واسطہ (حیثیت) عوارض ذاتیہ میں داخل نہ ہوگا، کیونکہ واسطہ ذی واسطہ کے مغایر ہوتا ہے، اس لئے کہ واسطہ ذی واسطہ کے لئے سبب ہوتا ہے، اور سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے، لہذا اس اعتبار ”حیثیت“ کو عوارض پر مقدم ہونا چاہیے، اس لئے کہ ”حیثیت“ واسطہ ہے اور عوارض ذی واسطہ ہیں۔ اب ”حیثیت“ کو عوارض میں داخل تسلیم کیا جائے تو مقصد یہ ہوگا کہ یہ ”حیثیت“ موضوع کو اپنے واسطہ اور اپنی جہت سے عارض ہو رہی ہے، تو اب واسطہ بھی ”حیثیت“ ہے اور ذی واسطہ بھی ”حیثیت“ ہے، تو واسطہ ہونے اعتبار سے یہ ”حیثیت“ مقدم ہوگی اور ذی واسطہ (عارض) ہونے کے اعتبار سے ”حیثیت“ مؤخر ہوگی، لہذا ایک شیء مقدم بھی ہوگی اور مؤخر بھی ہوگی، اور اسی کا نام ”تقدم الشيء علیٰ نفسہ“ ہے، خلاصہ یہ ہے کہ واسطہ ہونے کے اعتبار سے حیثیت کو عارض پر مقدم ہونا چاہئے اور جب یہ خود عوارض میں سے ہے، تو اس اعتبار سے اس کو مؤخر ہونا چاہئے اور یہ تقدم الشيء علیٰ نفسہ کہلاتا ہے۔

۱۔ پہلا جواب: مشہور جواب تو یہ ہے کہ ایک ہے نفس الشيء، اور ایک ہے امکان الشيء۔ اب مصنف کے قول: ”من حیث إنه یصح و یمرض“ سے مراد نفس صحت و مرض نہیں، بلکہ اس سے مراد امکان صحت و مرض ہے۔ اور اسی طرح مصنف کے قول: ”من حیث إنه یتحرك و یسکن“ سے مراد نفس حرکت و سکون نہیں، بلکہ اس سے مراد امکان حرکت و سکون ہے، لہذا اتقدم الشيء علیٰ نفسہ لازم نہیں۔ اس لئے کہ مقصد یہ بنے گا کہ

امکانِ صحت و مرض کے اعتبار سے صحت و مرض، بدن کو لاحق ہوتے ہیں اور امکانِ حرکت و سکون کے اعتبار سے حرکت و سکون، جسم کو لاحق ہوتے ہیں اور یہ امکان عوارضِ مجوشہ میں سے نہیں ہے، لہذا یہاں پر اعتبار صرف ”واسطہ“ ہونے کا ہے ”ذی واسطہ“ ہونے کا نہیں۔

۲- دوسرا جواب: شارح نے اپنی تحقیق کے طور پر یہ دیا ہے کہ جب ہم نے حیثیت کو قید مان لیا۔ تو حیثیت مؤخر ہوگی۔ اور جو عوارض اس موضوع کو لاحق ہوتے ہیں وہ اس حیثیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے لاحق ہوں گے، نہ کہ حیثیت کے واسطے سے۔ لہذا تقدم الشيء على نفسه لازم نہیں آئے گا۔

شی واحد، متعدد و علوم کے لئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟

ومنها: أن المشهور أن الشيء الواحد لا يكون موضوعاً للعلمين. أقول: هذا غير ممتنع بل واقع؛ فإن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة، ففي كل علم يبحث عن بعض منها، كما ذكرنا. ترجمہ: اور ان (مباحث) میں سے ایک بحث یہ ہے کہ مشہور یہ ہے کہ شی واحد و علوم کا موضوع نہیں بن سکتی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ممتنع نہیں ہے، بلکہ واقع ہے، (یعنی ایک شی دو علموں کا موضوع بن سکتی ہے) اس لئے کہ ایک شی کے مختلف اعراض ہو سکتے ہیں لہذا ہر علم میں ان میں سے بعض سے بحث کی جائے گی، جیسے ہم نے ذکر کیا۔

تیسری بحث

شی واحد و علوم کے لئے موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟

مصنف کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے لوگ تو اس کو غلط قرار دیتے ہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ جائز ہے، بلکہ یہ واقع بھی ہے۔ ایسی مثالیں موجود ہیں کہ شی واحد و علوم کے لئے موضوع بنی ہے، اس لئے کہ شی واحد کے لئے مختلف قسم کے اعراض ہو سکتے ہیں۔ لہذا ہر علم میں اس کے الگ الگ عوارض سے بحث ہوگی۔

تشریح الشرح:

قوله: ومنها: أن المشهور، المبحث الثالث.....: شارح فرماتے ہیں کہ یہاں بحث ثالث میں بھی مصنف ”جمہور کی مخالفت کر رہے ہیں۔ جمہور فرماتے ہیں کہ شی واحد و علوم کا موضوع نہیں بن سکتی اور مصنف کے ہاں ایسا ہونا جائز، بلکہ واقع ہے۔ لہذا اب ہمیں دو چیزوں کی وضاحت کرنی ہے، ایک جواز کی اور ایک

وقوع کی۔ کہ جائز کیسے ہے اور واقع کہاں ہے۔

اب پہلی چیز یعنی جواز کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مصنف کے نظریہ کے موافق بات یہ ہے کہ ایک شئی ہے اور اس کے لئے کئی سارے عوارض ہیں۔ اب بعض عوارض کو ایک علم میں موضوع قرار دیا جائے اور دوسرے بعض عوارض کو دوسرے علم میں موضوع بنایا جائے۔ اب یہ اشکال آپ کر سکتے ہیں کہ دونوں علموں میں فرق کیسے ہوگا، کیونکہ ایک ہی شئی ہے اور ایک علم میں بھی اس کے عوارض سے بحث ہے اور دوسرے میں بھی اس کے عوارض سے بحث ہے۔

جواب: امتیاز، جس طرح موضوع کے اعتبار سے ہوتا ہے، اسی طرح محمول کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے، جب محمول مختلف ہو تو علوم بھی مختلف ہوں گے۔ مثلاً آپ ایک شئی کو لیں، جو بالذات بھی ایک ہے اور بالا اعتبار بھی ایک ہے۔ اور اس کے عوارض کی کئی انواع ہیں، تو ایک نوع کے اعتبار سے ایک علم میں بحث ہو اور دوسری نوع سے دوسرے میں اور فرق محمول کے اعتبار سے ہوگا۔

دوسری چیز: کہ واقع کہاں ہے؟ تو فرماتے ہیں کہ ایسی مثال ہم آپ کو پیش کر دیتے ہیں، جہاں شئی واحد دو علموں کے لئے موضوع ہے، مثلاً ایک علم ہیئت ہے، اس کے لئے موضوع اجسامِ عالم ہے، باعتبار شکل کے۔ اور دوسرا علم السماء ہے، اس کے لئے بھی یہی اجسامِ عالم موضوع ہے، باعتبار طبیعت کے۔ اب ایک ہی شئی ہے، اجسامِ عالم، جو علم ہیئت کے لئے بھی موضوع ہے اور علم السماء کے لئے بھی۔ فرق اگر ہے تو صرف محمول کے اعتبار سے ہے۔

علم السماء کی تعریف

علم السماء وہ علم ہے، جس میں احوالِ اجسام سے بحث ہوتی ہے، جو کہ ارکانِ عالم ہیں یعنی آسمان اور جو کچھ آسمان میں ہے، اور عناصرِ اربعہ اور ان عناصر کی طبیعتوں سے، اور ان کی حرکات سے، اور ان کے مواقع سے اور اس بات سے کہ (آگ، مٹی، پانی اور ہوا) سے ان کے بنانے کی حکمت کیا ہے اور یہ علم السماء، علم طبیعی کے اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ علم طبیعی کا موضوع بھی اجسامِ عالم ہے، باعتبار تغیر و ثبات کے۔ آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ اجسامِ عالم علم ہیئت، علم السماء اور علم طبیعی سب کا موضوع ہے۔ اور فرق صرف اعتبار و حیثیت کا ہے۔

ولا یخفی أن الحیثیۃ فی الطبیعی : شارح فرما رہے ہیں کہ علم طبیعی کا موضوع ”جسم من

حیث التغیر والثبات“ ہے اس سے بحث کی جاتی ہے اور ماقبل میں یہ بات بھی گزری ہے کہ یہ موضوع کے لئے قید

ہے۔

وہہنا نظرا اما اولاً: یہاں سے تین اعتراضات ہیں:

۱۔ پہلا اعتراض: اما اولاً فلاں سے۔ کہ مصنف کا جو فرمودہ ہے، وہ اس بات پر مبنی ہے کہ حیثیت دو طرح سے استعمال ہوتی ہے اور اس پر جو اعتراض ہے، وہ آپ پہلے پہچان چکے ہیں کہ تشارك العلمین فی موضوع واحد لازم آتا ہے، یعنی ایک موضوع میں دو علم شریک ہو جائیں گے تو دونوں علموں کے درمیان فرق کس طرح ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ اولاً تو تشارك العلمین فی موضوع واحد مصنف کے نظریے کے عین مطابق ہے

اور صحیح ہے۔

اور ثانیاً یہ بات ہے کہ ان دو علموں کے درمیان محمول کے اعتبار سے امتیاز ممکن ہے کہ جس طرح موضوع کے اتحاد و اختلاف سے علوم میں امتیاز ہوتا ہے، اسی طرح محمول کے اتحاد و اختلاف سے بھی علوم میں امتیاز ہو جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض: ”و اما ثانیاً فلانہم لما حاولوا سے۔ اس اعتراض کا خلاصہ دو لفظوں میں یہ ہے کہ علم میں اتحاد و اختلاف باعتبار موضوع ہوتا ہے، باعتبار محمول کے نہیں ہوتا؟ لیکن شارح نے اپنے الفاظ میں اس اعتراض کو یوں بیان فرمایا کہ یہاں محمولات غیر معین ہیں، ان کے ذریعے امتیاز ممکن نہیں؟

تفصیل یہ ہے کہ جب اہل علم نے اعیان موجودہ یعنی موجودات خارجیہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کیا تو ان حقائق کے لئے کچھ انواع اور اجناس مقرر فرمائی، پھر ان حقائق کے اعراض ذاتیہ سے بحث کی، جہاں تک وہ علمی حیثیت سے احاطہ کر سکے، ان کو ایسے کثیر مسائل حاصل ہوئے، جو اس اعتبار سے متحد تھے، کہ ان میں ایک ہی موضوع کے احوال سے بحث تھی، اگرچہ ان کے محمول مختلف تھے، تو انہوں نے اسی وحدت موضوع کے اعتبار سے ان مسائل کثیرہ کو ایک علم قرار دے کر اس علم کو تدوین اور تسمیہ میں منفرد قرار دیا۔ پھر ہر کسی کے لئے اس بات کو جائز قرار دیا، کہ اس موضوع کے جتنے احوال پر مطلع ہو، ان احوال کا اس علم میں اضافہ کرے، اس لئے کہ ہر علم میں یہ معتبر ہوتا ہے کہ اس علم کے موضوع کے جتنے عوارض ذاتیہ کا طاقت بشریہ احاطہ کر سکتی ہے، ان سب عوارض سے بحث کی جائے۔

”فلا معنى للعلم الواحد“ تو علم واحد کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ کسی ایک شئی یا چند اشیاء متناسبہ فی ما بینہا کو بطور موضوع متعین کر لیا جائے، اور ان کے جتنے اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں، ان تمام سے بحث کی جائے۔ اور علوم کے درمیان تمیز کا معنی یہی ہے کہ ایک علم کسی ایک مخصوص شئی کے احوال میں نگاہ رکھتا ہے، اور دوسرا علم کسی دوسرے مخصوص شئی کے احوال میں نگاہ رکھتا ہے، اور ضروری ہے کہ یہ دونوں اشیاء (موضوع) ایک دوسرے سے بالذات یا بالاعتبار متغائر ہوں، بالاعتبار متغائر ہونے کی صورت یہ ہے کہ ایک علم میں وہ شئی (موضوع) مطلقاً ماخوذ ہو اور دوسرے علم میں وہ شئی (موضوع) مقید ماخوذ ہو، یا ہر علم میں الگ الگ قید سے مقید ہو کر ماخوذ ہو۔

باقی وہ عوارض و احوال جو کسی مسئلہ میں محمول بنتے ہیں، وہ امور مجہولہ ہوتے ہیں، لہذا وہ تمایز علوم کا ذریعہ نہیں بن سکتے، بخلاف موضوع کے، کہ یہ امر معلوم اور بین الوجود ہوتا ہے، لہذا موضوع کا اتحاد و اختلاف تو علوم کے اتحاد و اختلاف کا سبب بن سکتا ہے، لیکن محمول کا اتحاد و اختلاف علوم کے اتحاد و اختلاف کا سبب نہیں بن سکتا؟

جواب: اگر آپ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ امتیاز، موضوع کے اعتبار سے اولیٰ اور محمول کے اعتبار سے غیر اولیٰ ہے تو صحیح ہے، یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن آپ کی یہ بات اس کو مستلزم نہیں کہ محمول کے اعتبار سے امتیاز جائز ہی نہیں، اور اگر آپ کہیں کہ محمول کے اعتبار سے امتیاز جائز ہی نہیں؟ تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ تو عین نزاع ہے اور عین نزاع کو دلیل میں پیش کرنا درست نہیں۔ باقی آپ کا یہ کہنا کہ محمول، مجہول ہوتا ہے، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ محمول، ذات کے اعتبار سے متعین ہے۔ ہاں! اس کی تفصیل مجہول ہیں، جس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ لأن الموضوع كذلك۔ موضوع کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے متعین ہے اور تفصیل کے اعتبار سے مجہول ہے۔

۳۔ تیسرا اعتراض: ”وَأَمَّا ثَلَاثُ فَيُفَاهٍ مَا مِنْ عِلْمٍ.....“ سے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اگر مصنف کے قول کا اعتبار کیا جائے کہ شئی واحد کے لئے اعراض متنوعہ ہو سکتے ہیں اور ایک شئی کئی علوم کا موضوع بن سکتی ہے، تو اس طرح تو علوم میں انضباط باقی نہیں رہے گا، ورنہ تو ایک علم کئی سارے علوم بن جائیں گے کہ ہر ایک اس اعتبار سے ایک علم سے کئی علوم بنائے گا، مثلاً فقہ میں بحث ہوتی ہے فعل مکلف سے۔ اب اس کی ایک نوع وجوب ہے، ایک ندب، ایک مباح، ایک حرام، ایک مکروہ۔ تو ایک علم فقہ پانچ ۵۔ علوم پر مشتمل ہو جائے گا۔

جواب: اعراض کا مختلف النوع ہونا اس وقت اختلاف علوم کا ذریعہ بنتا ہے، جب وہ اعراض متنوع کسی جنس میں متحد نہ ہوں، اور اگر کسی جنس میں متحد ہوں تو وہ اختلاف موضوع کا ذریعہ نہیں بنتا۔ مثلاً علم الخو ہے کہ اس کے اعراض رفع، نصب اور جر ہیں۔ یہ ایک جنس یعنی اعراب میں متحد ہو جاتے ہیں، اسی طرح فقہ کہ وجوب، حرمت وغیرہ ایک جنس میں متحد ہو جاتے ہیں اور وہ حکم ہے۔ لہذا مصنف کے قول کے مطابق بھی علوم میں انضباط باقی رہے گا کہ ہم اس کلیہ کو سامنے رکھ کر علوم کے اتحاد یا اختلاف کا فیصلہ کریں گے کہ ”اگر عوارض کسی جنس میں متحد ہوں تو پھر عوارض کے مختلف ہونے سے علم مختلف نہ ہوگا، اور اگر وہ عوارض کسی جنس میں متحد نہ ہوں تو پھر عوارض کا مختلف ہونا اختلاف علم کا سبب ہوگا۔“

فہمی واحد کے لئے اعراض متنوع کس طرح؟

وانما قلنا: إن الشيء الواحد يكون له أعراض متنوعة؛ فإن الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة، ولا يضر أن يكون بعضها حقيقية وبعضها إضافية وبعضها سلبية، ولا شيء منها يلحقه لجزءه؛ لعدم الجزء له، فلهو بعضها لا بد أن يكون لذاته؛ قطعاً للتسلسل في المبدأ، فلهو بعض الآخر إن كان لذاته فهو المطلوب، وإن كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي التسلسل في المبدأ، ولأنه يلزم استكمال من غيره.

وإذا ثبت ذلك، يمكن أن يكون الشيء الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الأعراض المبحوث عنها، وذلك؛ لأن اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها، والمعلومات هي المسائل، فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة إلى موضوع العلم، فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها، وهي راجعة إلى تلك الأعراض. وإن أريد أن الاصطلاح جرى بأن الموضوع معتبر في ذلك لا المحمول، فلا مشاحة في ذلك، على أن قولهم: إن موضوع الهيئة: هي أجسام العالم من حيث لها شكل، وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي: أجسام العالم من حيث لها طبيعة، قول بأن موضوعهما واحد، لكن اختلافهما باختلاف المحمول؛ لأن الهيئة فيهما بيان المبحوث عنه، لا أنها جزء الموضوع وإلا يلزم أن لا يبحث فيهما عن هاتين الحثيتين، بل عما يلحقهما لهاتين الحثيتين،

والواقع خلاف ذلك. واللہ اعلم.

ترجمہ: ”اور ہم نے جو یہ کہا کہ شئی واحد کے لئے مختلف اعراض ہو سکتے ہیں، اس کی دلیل یہ ہے کہ واحد حقیقی (اللہ تعالیٰ) کی صفات کثیرہ ہیں اور یہ بات مضرت نہیں کہ ان میں سے بعض صفات حقیقی ہوں اور بعض اضافی اور بعض سلبی۔ اور ان میں سے کوئی بھی صفت واحد حقیقی کو اس کے جزء کے واسطے سے لاحق نہیں ہوتی، کیونکہ اس کے لئے کوئی جزء نہیں ہے۔ پس ان میں سے بعض کا لحوق واحد حقیقی کو لازماً اس کی ذات کے واسطے سے ہوگا، تاکہ تسلسل فی المبدأ لازم نہ آئے۔ اور بعض دوسری صفات کا لحوق اگر لزمانہ ہو تو یہی مطلوب ہے۔ اگر غیر کے واسطے سے ہو، تو اس غیر کے بارے میں ہم پھر بات کریں گے۔ یہاں تک کہ تسلسل فی المبدأ ختم ہو جائے اور اس لئے بھی کہ ”لحوق الصفات بواسطۃ الغیر“ میں واحد حقیقی کا استکمال من الغیر لازم آئے گا۔

اور جب یہ ثابت ہوا تو ممکن ہے کہ شئی واحد دو علموں کے لئے موضوع بن جائے اور ان دونوں علموں میں امتیاز ان اعراض مجوٹ عنہا سے ہو، جن سے بحث ہوتی ہے اور یہ اس لئے کہ دو علموں کا اتحاد یا ان کا اختلاف، معلومات کے اتحاد و اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور معلومات تو مسائل ہی کا نام ہے۔ پس جس طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوعات کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو موضوع علم کی طرف راجع ہے اور موضوع علم یا تو موضوع مسئلہ ہوتا ہے، یا اس کا نوع وغیرہ۔ تو اسی طرح مسائل کا اتحاد و اختلاف محمولات کے اعتبار سے بھی ہوتا ہے اور وہ موضوع علم کے اعراض کی طرف راجع ہیں۔ اور اگر ”مراد یہ ہو کہ اصطلاح جاری ہو چکی ہے کہ اس باب میں اعتبار موضوع کا ہوتا ہے، نہ کہ محمول کا“ تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ مگر ”اہل علم“ کا یہ قول کہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں، باعتبار شکل کے اور علوم طبعی میں سے علم السماء والعالم کا بھی موضوع اجسام عالم ہیں، اس اعتبار سے کہ ان کے لئے طبیعت ہے، یہ ایک ایسا قول ہے کہ علم ہیئت اور علم السماء والعالم دونوں کا موضوع ایک ہے، لیکن ان (دونوں) میں امتیاز، محمول کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ اس لئے کہ حیثیت ان دونوں میں اعراض مجوٹ عنہا کے لئے بیان ہے، نہ یہ کہ وہ جزء موضوع ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ ان دونوں علموں میں حیثیت مجوٹ عنہ نہ رہے، بلکہ ان عوارض سے بحث ہو، جو ان دونوں علموں کو اس حیثیت کے واسطے سے لاحق ہوں، جب کہ واقع اس کے برعکس ہے۔ واللہ اعلم۔

وانما قلنا: إن الشيء الواحد

شی واحد کے لئے اعراض متنوعہ کس طرح ہو سکتے ہیں؟ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے فرماتے ہیں کہ واحد حقیقی کے لئے اوصاف مختلف ہیں:

۱۔ بعض اوصاف حقیقی، ۲۔ بعض اضافی، ۳۔ بعض سلبی۔ اور یہ اوصاف واحد حقیقی یعنی اللہ کی ذات اقدس کو لاحق ہوتے ہیں، اب اس لحوق کی عقلی صورتیں چار ہو سکتی ہیں:

① پہلی صورت: ان کا لحوق بواسطہ صفت ہو، لیکن یہ درست نہیں، ورنہ تو تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا، مثلاً یہ کہا جائے کہ اللہ کو یہ صفت، قلماں صفت کے واسطے سے لاحق ہے، اور وہ صفت، اس دوسری صفت کے واسطے سے لاحق ہے، وہلم جزاً۔

② دوسری صورت: ان کا لحوق بواسطہ جزء کے ہو، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ اللہ کا جز نہیں۔

③ تیسری صورت: ان کا لحوق امر مبائن کے واسطے سے ہو، یہ بھی غلط ہے، اس لئے کہ اس سے اشکال عن الغیر لازم آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

④ چوتھی صورت: بعض صفات تو اللہ کو بالذات لاحق ہوں، اور بعض بالغیر۔ اب جو صفات لاحق بالذات ہیں ان میں کوئی کلام نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ جو صفات اللہ تعالیٰ کو بالغیر لاحق ہیں، وہاں تو پہلے گزرے ہوئے تینوں اشکال دوبارہ لوٹ آئیں گے، ظاہر ہے کہ آپ مجبور ہو کر ضرور کہو گے کہ اللہ کو تمام صفات اپنی ذات کے اعتبار سے لاحق ہیں۔ تو اللہ کی ذات متصفہ صفات ذاتیہ متنوعہ ہیں، اور جو ذات متصف ہو، اوصاف ذاتیہ متنوعہ سے، وہ متصف ہوگی، اعراض ذاتیہ متنوعہ سے۔ لہذا یہ ثابت ہوا کہ ایک شیء کے اعراض متنوعہ ہو سکتے ہیں اور ہم اسی کو ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

اب اس کی ایک مثال بھی لیجئے کہ ہمارے پاس ایک علم ہیئت ہے اور ایک علم السماء ان دونوں کا موضوع، اجسام عالم ہے اور اس کے اعراض مختلف ہیں۔ مثلاً ایک عرض شکل ہے، ایک طبیعت ہے۔ تو موضوع شیء واحد ہے اور فرق محمول کے اعتبار سے ہے۔

تشریح الشرح

قولہ: وانما قلنا: استدلال شارح نے بھی وہی تفصیل ذکر کی، جسے آپ ماقبل میں پڑھ

چکے، البتہ یہاں دو اعتراض ہیں، ان کو ذکر فرما رہے ہیں۔

۱۔ پہلا اعتراض: فلان قیل: بجوز ان..... سے۔

اس اعتراض کا تعلق چار احتمالات میں سے احتمال اول سے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ واحد حقیقی کی باقی صفات یعنی عوارض ذاتیہ، عرض ذاتی اول کے واسطے سے لاحق ہوں، تو اس طرح تعدد صفات لازم نہیں ہوگا اور جب تعدد صفات ثابت نہ ہو تو تنوع صفات بھی ثابت نہ ہوگا، جو کہ آپ کا مدعی اور دلیل ہے لہذا آپ کی دلیل باقی نہ رہے گی۔ اور اگر آپ کا قول تسلیم کر لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس سے تعدد صفات لازم آئے گا، لیکن تنوع صفات لازم نہیں ہوگا، جبکہ مقصود، تنوع صفات ثابت کرنا تھا۔ لہذا آپ کی دلیل ناکافی ہے۔

جواب: جو صفت عرض ذاتی کے واسطے سے لاحق ہو تو ضروری ہے کہ وہ صفت خود بھی عرض ذاتی ہو، لہذا اعراض ذاتیہ کا تعدد ثابت ہوا، اور جب اعراض متعددہ ایک محل میں واقع ہو تو ان میں خود بخود تنوع پیدا ہو جاتا ہے، اس لئے کہ یہ بات بدیہی طور پر ثابت ہے کہ صفات کی نوع واحد کے اشخاص کا تعدد و اختلاف اختلاف محل کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہاں چونکہ محل واحد ہے تو لامحالہ یہ صفات و اعراض متنوع ہوں گے تو اعراض ذاتیہ کا تعدد بھی ثابت ہوا، اور ان کا تنوع بھی ثابت ہوا، اور یہی مطلوب ہے۔

۲۔ دوسرا اعتراض: وفيہ نظر؛ لانه سے۔ اس اعتراض کا تعلق احتمال ثالث سے ہے، معترض پوچھتا ہے ”استکمال عن الغیر“ میں غیر سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر مراد یہ ہو کہ ہر منفصل کی وجہ سے استکمال ہے تو ظاہر ہے، یہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ یہ بات جائز اور ممکن ہے کہ دوسری صفات کا لحوق کسی صفت کے واسطے سے ہو، نہ کہ کسی غیر اور مبائن کے واسطے سے۔ اور اگر اس غیر سے تمہاری مراد عام ہے، چاہے امر منفصل ہو یا صفت ہو تو اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ محض بعض صفات کا احتیاج الی البعض، موجب نقصان ہو اور یہ کیسے ہو سکتا ہے، جب کہ صفت ”خلق“ موقوف ہے، صفت علم، صفت قدرت اور صفت ارادہ پر؟

جواب: ویسکن سے شارح نے جواب دیا کہ لغیرہ سے مراد، امر منفصل ہے اور احتمال اول میں ”لغیرہ“ سے مراد، صفت ہے تو دونوں کے مجموعے سے مطلوب مکمل ہو جائے گا یعنی دوسرے اعراض ذاتی کا ثبوت ہو جائے گا۔

کتاب کی ترتیب کا بیان

فنضع الكتاب على قسمين: القسم الأول في الأدلة الشرعية، وهي على أربعة أركان: الركن الأول في الكتاب، أي: القرآن وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتراً، فخرج سائر الكتب

والأحادیث الإلهیة، والنبویة والقراءۃ الشاذة.

ترجمہ: پس ہم اس کتاب کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں، قسم اول دلائل شرعیہ کے بیان میں ہے اور اس کے چار ارکان ہیں، رکن اول کتاب کے بیان میں ہے یعنی قرآن اور قرآن وہ ہے جو کہ نقل کیا گیا ہے ہم تک مصاحف کے گتوں کے درمیان تواتر کے ساتھ۔ اس سے ساری کتب (ساویہ) اور احادیث قدسیہ اور احادیث نبویہ اور شاذ قراتیں خارج ہو گئیں۔

فنضع الكتاب علی قسمین.....

کہ ہم کتاب کو دو قسموں پر تقسیم کریں گے۔ قسم اول اولہ شرعیہ میں اور قسم ثانی احکام الہیہ میں۔ اب قسم اول اولہ شرعیہ میں ہے تو اس کے چار ارکان ہیں، رکن اول کتاب، رکن ثانی سنت، رکن ثالث اجماع اور رکن رابع قیاس ہے۔

رکن اول ”کتاب اللہ“ یعنی قرآن کی تعریف

القرآن هو ما نقل إلینا بین دفنی المصاحف تواتراً قرآن وہ کتاب ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ صحیفوں میں منتقل ہو کر آیا ہے۔ کتاب سے مراد قرآن ہے، اس سے باقی آسمانی کتب نکل گئیں اور تواتر سے احادیث قدسیہ بھی نکل گئیں، کیونکہ وہ قرآن نہیں اور اسی طرح احادیث نبویہ بھی نکل گئیں، قراءت شاذہ بھی نکل گئی، اس لئے کہ یہ تواتر سے ہم تک نہیں پہنچی۔

تشریح الشرح

فنضع، تفریع علی قولہ..... شارح نے اس قول کے تحت تین نکات بیان کئے ہیں:

۱- پہلا نکتہ: تفریع علی قولہ سے۔ کہ فضع میں فاء تفریعیہ ہے اور متفرع علیہ فیبحث عن الأدلة ہے یعنی جب موضوع دو چیزیں ہیں، اولہ اور احکام تو کتاب بھی دو قسموں میں ہوگی۔ قسم اول: اولہ میں، قسم ثانی: احکام میں۔

۲- دوسرا نکتہ: الكتاب سے پہلے مضاف محذوف ہے اور وہ لفظ ”مقاصد“ ہے، یعنی تقدیر عبارت ہوگی فنضع مقاصد الكتاب . کہ کتاب کے مقاصد کو ہم دو قسموں میں رکھ دیتے ہیں، لہذا التعریف، موضوع، غرض وغیرہ مقاصد میں داخل نہیں۔

۳- تیسرا نکتہ: قسم اول اولہ شرعیہ میں ہے، اس کے چار ارکان ہیں، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔
لہذا جو شرعاً و عرفاً مقدم ہے، اس کو ترتیب میں بھی مقدم رکھیں گے۔ باقی ترجیح اور اجتہاد کے دو باب قیاس کا تتمہ ہیں۔
قولہ: الرکن الاول فی الكتاب : اس قول کے تحت شارح نے پانچ نکات بیان فرمائے ہیں:
۱- پہلا نکتہ: کتاب مکتوب کے معنی میں ہے، عرف میں کتاب بول کر کتاب اللہ مراد لیا جاتا ہے، جیسے اہل عربیت کے ہاں کتاب بول کر کتاب سیبویہ مراد لیا جاتا ہے۔

۲- دوسرا نکتہ: القرآن سے متعلق ہے کہ قرآن فراء بقراء سے معنی مصدری یعنی پڑھنے کے معنی میں ہے۔ اور عرف شرع میں اس سے مراد کلام اللہ کا وہ متعین مجموعہ ہے، جو مفروہ علی السنة العباد ہے اور یہ کتاب سے زیادہ مشہور ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے کتاب کی تفسیر القرآن سے کی ہے۔

۳- تیسرا نکتہ: یہاں کتاب کی تفسیر القرآن سے کی اور اس کے بعد جو الفاظ ہیں ما نقل إلینا الخ یہ القرآن کی تفسیر ہیں۔ ایسا نہیں کیا جاسکتا کہ القرآن سے آخر تک سب کے سب الفاظ کتاب کی تفسیر قرار دیئے جائیں، اس لئے کہ اس سے أخذ المحدود فی الحد لازم آئے گا، کہ کتاب ”محدود“ ہے، اور القرآن بمعنی کتاب سے ”حد“ کی گئی تو ”محدود“ کو ”حد“ میں ذکر کیا گیا جو درست نہیں۔

۴- چوتھا نکتہ: قرآن کو مطلقاً مفروہ کے معنی میں لینا درست نہیں، اس لئے کہ قرآن میں غیر قرآن بھی داخل ہو جائے گا، اس کو نکالنے کے لئے پھر ہمیں نکتے تلاش کرنا پڑیں گے کہ اس نکتے سے یہ نکل گیا اور اس سے وہ نکل گیا وغیرہ ذلک۔ اگرچہ اپنے مشائخ کی عبارتوں میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ القرآن کو مفروہ کے معنی میں لے لیں، اس لئے کہ وہ مقاصد کو دیکھتے ہیں، ان کی نظر الفاظ کی گنجائش پر نہیں ہوتی، لیکن جب ان کے کلام کا بہترین محمل موجود ہے، تو کلام کو اس پر کیونکر محمول نہ کیا جائے، اور وہ محمل یہ ہے کہ قرآن: کلام اللہ کے اس متعین مجموعہ کا نام ہے، جو مفروہ علی السنة العباد ہے، یعنی مصدری معنی کے بجائے عرفی معنی مراد لینا چاہیے۔

۵- پانچواں نکتہ: ثم کل من الكتاب والقرآن سے۔ اب قرآن ہو یا کتاب، اصولیین کے نزدیک اس کا اطلاق مجموعہ پر بھی ہوتا ہے اور اس کے ہر ہر جزء پر بھی۔ اس لئے کہ اصولیین چند ایک آیات اور اجزاء سے استدلال کرتے ہیں، پورے قرآن کو ملا کر ایک مسئلے کی دلیل نہیں بناتے۔ لہذا یہاں ایسے اوصاف کی ضرورت ہے جو مجموعہ اور جزء دونوں کو شامل ہوں اور وہ اوصاف چار ہیں: ۱- اعجاز، ۲- منزل ہونا، ۳- منقول ہونا،

اوصاف قرآن کے سلسلے میں چار اقوال

① پہلا قول: یہ چاروں اوصاف جس طرح مجموعے پر صادق ہیں، اسی طرح ہر ہر جزء پر بھی صادق آتے ہیں اور یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے ان چاروں ہی کو اختیار کیا ہے۔

② دوسرا قول: بعض لوگ دو اوصاف کا اعتبار کرتے ہیں۔ ۱۔ اعجاز، ۲۔ منزل ہونا۔ اس لئے کہ نقل و کتابت کے بغیر بھی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانے میں قرآن متحقق ہوا، لہذا نقل اور کتابت کا ہونا ضروری نہیں۔

③ تیسرا قول: بعض لوگ تین اوصاف کا اعتبار کرتے ہیں۔ ۱۔ منزل ہونا، ۲۔ منقول ہونا، ۳۔ مکتوب ہونا۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ اعجاز کے اعتبار کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ اعجاز، سورت یا مقدارِ سورت پر تو صادق آتا ہے، لیکن ہر ہر جزء پر صادق نہیں، جب کہ اصولیین ایک ایک جزء سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ہماری دلیل قرآن کی آیت ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ﴾ (البقرة: ۲۳) سے ماخوذ ہے کہ یہاں مجموعہ سورت سے اعجاز متعلق ہے، اس کے ایک ایک جزء سے نہیں۔

④ چوتھا قول: مصنف فرماتے ہیں کہ ایک وصف کافی ہے کہ ہمارے پاس جو منقول ہو کر آیا ہے نقل متواتر سے دو گتوں میں، اس لئے کہ تعریف سے غرض یہ ہے کہ ماعداء عن المحدود کو خارج کر دیا جائے اور یہ غرض ایک ہی وصف سے پوری ہو جاتی ہے، بایں طور کہ جب ہم نے کہا ما نقل إلینا تو اس سے تمام آسمانی کتب نکل گئیں اور احادیث قدسیہ، احادیث نبویہ نکل گئیں، کیونکہ یہ مصاحف میں نقل نہیں۔ اسی طرح قراءت شاذہ بھی نکل گئی۔ کیونکہ وہ تواتر کے ساتھ منقول نہیں، کیونکہ قراءت شاذہ یا تو اخبار احاد سے ثابت ہیں، جیسے مصحف ابی رضى اللہ عنہ سے، یا اخبار مشہور سے، جیسے صحیفہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے۔

یہاں تعریف میں بعض حضرات نے آخر میں نقلاً متواتراً کے بعد بلا شبہ کا اضافہ کیا ہے، اور کہا ہے کہ یہ قید بسم اللہ کو نکالنے کے لئے ہے۔ تو شارح فرماتے ہیں بسم اللہ کو نکالنے کی ضرورت نہیں، اس لئے کہ بسم اللہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قرآن کی آیت نہیں، سوائے سورۃ نمل والی آیت ﴿إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ کے، جب وہ قرآن میں داخل ہی نہیں تو اس کو نکالنے کی بھی ضرورت نہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے (جس کو متاخرین نے اختیار کیا ہے) کہ وہ بسم اللہ جو

سورتوں کی ابتداء میں ہے وہ قرآن کا جزء ہے، لیکن کسی سورۃ کا جزء نہیں اور اس کے انزال کی غرض ”فصل بین السورتین“ ہے۔

تین اعتراضات اور ان کے جوابات

۱- اعتراض اول: اگر بسم اللہ قرآن کا جزء ہے تو نماز میں بسم اللہ پر اکتفاء کرنے والے کی نماز درست ہونی چاہیے، حالانکہ ایسا نہیں؟

جواب: بسم اللہ پر اکتفا کرنے والے کی نماز اس لئے درست نہیں کہ بسم اللہ کی آیت تامہ ہونے میں شبہ ہے، اور نماز کی درستگی کے لئے ضروری ہے کہ کم از کم ایک آیت تامہ پڑھ لیا جائے۔

۲- اعتراض ثانی: اگر بسم اللہ قرآن کا جزء ہے، تو جب اور حائض کو اس کے پڑھنے کی اجازت نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ ان کو بسم اللہ پڑھنے کی اجازت ہے؟

جواب: یہ اجازت بطور تبرک کے پڑھنے کی صورت میں ہے۔ اگر بطور تلاوت پڑھیں تو جائز نہیں۔

۳- اعتراض ثالث: اگر بسم اللہ قرآن کا جزء ہے تو اس کے انکار کرنے والے کو کافر کہنا چاہئے، حالانکہ بسم اللہ کا منکر کافر نہیں ہے؟

جواب: بسم اللہ کی قرآنیت میں علماء کا اختلاف ہے، جو شبہ کا باعث ہے۔ اس لئے شبہ پڑنے کی وجہ سے بسم اللہ کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا۔

چار اشکالات اور ان کے جوابات

۱- پہلا اشکال: امام ابوحنیفہؒ کے ایک قول کے موافق بسم اللہ قرآن کا جزء ہے اور شوافع شروع ہی سے بسم اللہ کو قرآن کا جزء مانتے ہیں۔ تو اب فریقین کے اقوال میں کوئی فرق رہے گا یا نہیں؟

جواب: فرق اب بھی باقی ہے اور وہ اس طرح کہ شوافع کے ہاں بسم اللہ قرآن کا جزء ہے، ہر ہر سورت کا جزء ہے۔ لہذا ان کی نظر میں بسم اللہ مستقل طور پر ۱۱۳ آیتیں ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے قول کے موافق بسم اللہ قرآن کا جزء ہے اور کسی سورت کا جزء نہیں ہے۔ اور یہ ایک آیت ہے، جس کو مکرر ہر سورۃ کے شروع میں فصل بین السورتین کے طور پر لکھا جاتا ہے۔ لہذا ان کے ہاں بسم اللہ صرف ایک آیت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں

بسم اللہ ۱۱۳/ آیتیں ہیں، اب بسم اللہ کا نزول چونکہ فصل بین السورتین کے لئے ہے، لہذا ہر سورت کے شروع میں بسم اللہ کا لکھنا جائز ہے، لیکن اس کی بجائے اگر کوئی شخص ہر سورت کے شروع میں الحمد للہ لکھنا شروع کر دے تو ہم کہیں گے کہ یہ بندہ یا تو دیوانہ ہو گیا ہے فیداوی یا زندق ہو گیا ہے فیقتل۔

۲- دوسرا اشکال: فعلی ما هو المناسب لغرض الأصولی..... سے۔

یہاں سے ایک سوال ہے اس کے لئے تمہید باندھ رہے ہیں۔

تمہید یہ ہے کہ اصولیین حکم کے لئے قرآن سے استدلال کرتے ہیں اور دلیل ایک آیت بنتی ہے۔ لہذا اصولیین کے نزدیک قرآن کی تعریف ایسی ہونی چاہئے، جو کل مجموعی کی بھی ہو اور ہر جزء کی بھی ہو۔

اب اعتراض کا ایک رخ تو یہ ہے کہ اگر آپ قرآن کی تعریف ہر جزء پر صادق مانتے ہیں تو ایک ایک کلمہ اور ایک ایک حرف قرآن کہلاتا چاہئے، حالانکہ عرف شرع میں ایک ایک کلمہ قرآن نہیں کہلاتا، تو اس کا معنی یہ ہے کہ تعریف قرآن، دخول غیر سے مانع نہیں؟ اس لئے کہ حد تو ہر لفظ پر صادق ہے، لیکن محدود (قرآن) ہر ہر لفظ پر صادق نہیں۔

اعتراض کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اگر آپ قرآن کی تعریف کو صرف ”کلام تام“ پر صادق مانتے ہیں تو بھی یہ تعریف جامع نہیں، اس لئے کہ کلام تام سے ذرا نیچے، مرکب تو صغی، جیسے الصراط المستقیم اور مرکب بنائی جیسے أحد عشر کو کباً کا مس کرنا (چھوٹا) جب اور حائض کے لئے جائز ہونا چاہئے؟ کیونکہ یہ قرآن سے خارج ہیں، حالانکہ یہ جائز نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان دونوں (مرکب تو صغی اور مرکب بنائی) پر تعریف (حد) صادق نہیں، لیکن معرف (محدود) صادق ہے؟

یاد رکھیں! یہ اعتراض اس صورت میں ہے کہ جب تعریف کو مجموعہ کلی الصادق علی الكل والجزء کی تعریف قرار دیا جائے۔ لیکن مصنف پر یہ اعتراض وارد نہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے مجموعہ شخصی کی تعریف کی ہے لیکن ان پر ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے، وہ یہ کہ آپ کی تعریف اصولیین کی غرض کے منافی ہے، کیونکہ یہ تعریف مجموعہ کلی کی نہیں، بلکہ مجموعہ شخصی کی ہے اور اصولیین کی غرض یعنی استدلال تو مجموعہ کلی سے متعلق ہے۔

جواب: یہ ہے کہ مصنف کی تعریف اصولیین کی غرض کے منافی نہیں، بلکہ عین موافق ہے، اس لئے کہ

اصولیین جو قرآن سے استدلال کرتے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ إنها آية من القرآن، لا أنها نفس

القرآن، فلا إشكال علی المصنف.

جواب: سابق دورِ خدائے اشکال کا جواب یہ ہے کہ اصولیین اس اعتبار سے استدلال کرتے ہیں کہ یہ قرآن کی آیت ہے، اس اعتبار سے نہیں کہ یہ نفس قرآن ہے، لہذا مصنف پر کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر مفہوم کلی مراد ہو جو صادق علی الکمل والبعض ہے، تو بھی اعتراض وارد نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اصولیین کی غرض، استدلال علی الاحکام ہے، لہذا اصولیین کتاب اللہ یا سنت کے احوال سے بحث کرتے ہیں، اس حیثیت سے کہ وہ دلیل شرعی ہے، اور دلیل کا معنی ہے: ”ما یمكن التوصل بصحیح النظر فیہ إلی مطلوب خبری“ یعنی دلیل ہر وہ شیء ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے انسان ”مطلوب خبری“ تک پہنچ جاتا ہے۔

اب اس اعتبار سے ضروری ہے کہ وہ ”دلیل کلمہ دالہ“ ہو، لہذا اس لحاظ سے دلیل اسم، فعل اور حرف کو شامل ہو جائے گی، اور یہی وجہ ہے کہ اصولیین عام، خاص، مشترک، مؤول، حقیقت، مجاز، امر اور نہی کے ان احوال سے بحث کرتے ہیں، جو استدلال کے سلسلے میں ان احوال سے بحث کرنا، ان کے لئے مفید ہو، لہذا ما نقل کا ”بعض“ کو شامل ہونا“ (یعنی قرآن کی تعریف کا ”بعض“ کو شامل ہونا) تعریف میں خلل نہیں ڈالتا، کیونکہ سابق میں دلیل کا جو مفہوم پیش کیا گیا: ”ما یمكن التوصل بصحیح النظر فیہ إلی مطلوب خبری“ اس میں ”صحیح النظر“ سے یہ مراد ہے کہ دلیل کے احوال ثابتہ صحیحہ کا جائزہ لے کر ”مطلوب خبری“ تک پہنچنا ممکن ہو، مثلاً ”صانع عالم کا وجود“ ایک ”مطلوب خبری“ ہے، اب اس مطلوب خبری تک پہنچنے کے لئے یوں دلیل پیش کی جائے گی۔ ”العالم متغیر“ صغریٰ ”کل متغیر حادث“ کبریٰ، دونوں کو ملا کر مطلوب خبری ”العالم حادث“ تک پہنچیں گے، پھر کہا جائے گا: ”العالم حادث“ صغریٰ ”کل حادث له محدث“ ای صانع، کبریٰ، اب دونوں کو ملا کر ”العالم له صانع“ ”مطلوب خبری“ تک پہنچیں گے۔ اسی طرح اصولیین ہر کلمہ، اسم، فعل اور حرف کے احوال (از قسم عموم و خصوص و اشتراک اور حقیقت و مجاز اور امر و نہی جیسے احوال) کا جائزہ لے کر استدلال علی الاحکام کرتے ہیں، اور اس استدلال کے لئے ایک ایک کلمہ مقصود کے مناسب ہے، لہذا قرآن کی تعریف کا ”بعض“ یعنی ایک ایک کلمہ پر صادق آنا، حضرات اصولیین کی غرض کے لحاظ سے درست ہے۔

۳- تیسرا اشکال: فلان قیل: فالکتاب بالمعنی الثانی سے۔ معترض کہتا ہے کہ تعریف ثانی کے

موافق کتاب کی تفسیر قرآن سے کرنا درست ہوگی یا نہیں؟

جواب: بالکل درست ہے، اس لئے کہ قرآن کا اطلاق علی البعض حقیقی ہے، جیسے کہ قرآن علی اکل حقیقی ہے، اس لئے تعریف ثانی کے موافق بھی کتاب کی تفسیر قرآن سے کرنا درست ہے۔

۴- چوتھا اشکال: فلان قبل: فیلزم..... سے۔ معترض نے کہا یہ تو مشترک کے دو معنوں کو بیک وقت جمع کرنا ہے کہ ایک تعریف، کل پر بھی دال ہے اور بعض پر بھی دال ہے۔ یہ جائز نہیں!

جواب: یہ سمجھنا کہ یہ تعریف ایک دفعہ کل کے لئے وضع ہے۔ اور ایک بعض کے لئے دفعہ وضع ہے۔ بلکہ اس تعریف کی ایک دفعہ وضع ہے کل کے لئے۔ اور دوسری دفعہ وضع ہے، کل و بعض دونوں کے لئے۔ اب اگر کل والا معنی مراد لیا جائے گا، تو یہ معنی واحد ہے اور اگر کل و بعض دونوں مراد لئے جائیں، پھر بھی یہ معنی وضع کے اعتبار سے واحد ہے۔

ابن حاجب کا مصنف کی تعریف پر اعتراض

وقد أورد ابن الحاجب: أن هذا التعريف دوري؛ لأنه عرف القرآن بما نقل في المصحف. فلان سئل ما المصحف، فلا بد أن يقال: الذي كتب فيه القرآن. فأجبت عن هذا بقولي: ولا دور؛ لأن المصحف معلوم في العرف، فلا يحتاج إلى تعريفه بقوله: الذي كتب فيه القرآن. ثم أردت تحقيقاً في هذا الموضع؛ ليعلم أن هذا التعريف أي نوع من أنواع التعريفات؛ فلان إتمام الجواب موقوف على هذا، فقلت: وليس هذا تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد، ولا القرآن؛ فلان علمائنا قالوا: هو ما نقل إلينا إلى آخره.

فلا يخلو: إما أن عرفوا الكتاب بهذا، أو عرفوا القرآن بهذا؛ فلان عرفوا الكتاب بهذا، فليس تعريفاً لماهية الكتاب، بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد، وإن عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفاً لماهية القرآن أيضاً، بل تشخيصه؛ لأن القرآن يطلق على الكلام الأزلي وعلى المقروء، فهذا تعيين أحد محتمليّته. وهو المقروء؛ فلان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الأزلي الذي هو صفة للحق عز و علا، ويطلق أيضاً على ما يدل عليه وهو المقروء، فكأنه قيل: أي المعنيين تريد؟ فقال ما نقل إلينا إلى آخره. أي: نريد المقروء، فعلى هذا لا يلزم الدور وإنما يلزم الدور إن أريد تعريف ماهية القرآن؛ لأنه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية

المصحف، فلا يمكن حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالإشارة ونحوها. ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن.

ترجمہ: ”اور ابن حاسب رحمہ اللہ نے اشکال کیا ہے کہ اس تعریف میں دور لازم آتا ہے اس لئے کہ اس میں قرآن کی تعریف مانتقل فی المصاحف سے کی گئی ہے اور اگر پوچھا جائے کہ مصحف کیا ہے؟ تو ضروری ہے کہ کہا جائے جس میں قرآن لکھا گیا ہو۔ تو میں نے اس کا جواب اپنے اس قول سے دیا کہ دور لازم نہیں آتا کیونکہ مصحف عرف میں معلوم ہے لہذا اس تعریف کی ضرورت نہیں کہ کہا جائے ”الذي كتب فيه القرآن“۔ پھر میں نے اس مقام کی تحقیق کا ارادہ کیا تا کہ یہ معلوم ہو کہ یہ تعریف انواع تعریف کی کونسی قسم میں سے ہے، اس لئے کہ اتمام جواب اسی پر موقوف ہے۔ پس میں نے کہا کہ یہ تعریف ماہیت کتاب کی نہیں، بلکہ تشخیص (تمیز و تعین) کتاب ہے۔ اس سوال کے جواب میں کہ ”ای کتاب ترید“ اور نہ یہ ماہیت قرآن کی تعریف ہے، اس لئے کہ ہمارے علماء نے اس کی تعریف کی ہے ”هو ما نقل اليها الخ“۔

پس یہ تعریف اس بات سے خالی نہیں کہ یا تو علماء کا مقصد اس تعریف سے کتاب کی تعریف ہوگی، یا قرآن کی تعریف ہوگی۔ اگر ان کا مقصد کتاب کی تعریف ہے، تو یہ ماہیت کتاب کی تعریف نہیں ہے، بلکہ یہ اس کی تشخیص (تمیز و تعین) ہے ”ای کتاب ترید“ کے جواب میں اور اگر انہوں نے یہ تعریف قرآن کی کی ہے، تو بھی یہ ماہیت قرآن کی تعریف نہیں ہوگی، بلکہ اس کی تشخیص (تمیز و تعین) ہوگی، اس لئے کہ قرآن کا اطلاق کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے، اور مقروء پر بھی۔ پس یہ تعریف اس قرآن کے دو احتمالات میں سے ایک کی تعین ہوئی، جو کہ مقروء ہے۔ کیونکہ قرآن لفظ مشترک ہے، اس کا اطلاق اس کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے، جو حق عز و علا کی صفت ہے اور اس پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جو اس کلام ازلی پر دلالت کرنے والا ہے۔ اور وہ مقروء ہے۔ پس گویا یہ کہا گیا کہ تم ان دونوں میں سے کون سے معنی مراد لیتے ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ ”ما نقل اليها الخ“، یعنی مقروء مراد لیتے ہیں۔ لہذا اس تعریف کے مطابق دور لازم نہیں آئے گا، بلکہ دور اس وقت لازم آئے گا، جب کہ اس کو ماہیت قرآن کی تعریف قرار دیا جائے، اس لئے کہ اگر ماہیت قرآن کی تعریف المكتوب فی المصاحف سے کی جائے تو پھر ماہیت مصحف کی معرفت بھی ضروری ہے اور اس وقت ماہیت مصحف کی تعریف اشارہ وغیرہ سے ممکن نہیں ہوگی۔ پھر ماہیت مصحف کی تعریف موقوف ہوگی، ماہیت قرآن کی معرفت پر (تو دور لازم آئے گا)۔

وقد أورد ابن الحاجب

اعتراض: علامہ ابن حاجب نے مصنف کی تعریف پر اعتراض کیا ہے کہ اس میں دور ہے۔ وہ اس طرح سے کہ جب پوچھا جائے گا کہ قرآن کیا ہے، تو آپ کہیں گے ما نقل إلینا بین دفتی المصاحف۔ اور جب پوچھا جائے گا مصحف کیا ہے؟ تو آپ کہیں گے کہ الذی کتب فیہ القرآن تو قرآن کی تعریف موقوف ہے، مصحف کی تعریف پر اور مصحف کی تعریف موقوف ہے۔ قرآن کی تعریف پر اور یہ دور ہے؟

جواب: ”فاجبت عن هذا بقولي سے۔ پہلا جواب: یہاں کوئی دور نہیں، اس لئے کہ قرآن کے بارے میں تو کوئی پوچھ سکتا ہے کہ قرآن کیا ہے، لیکن مصحف تو مشہور اور معلوم ہے بمعرفہ کل احد حتی الصبیان۔ لہذا جب پوچھا ہی نہیں تو ہم نے بھی تعریف نہیں کرنی ہے اور جب تعریف نہیں کرنی تو دور بھی لازم نہیں۔

دوسرا جواب: ذرا تحقیق میں جاتے ہوئے تین باتوں کے ضمن میں جواب دینا چاہتے ہیں۔ کہ تعریفات کی کئی قسمیں ہیں اور ہماری تعریف کوئی تعریف ہے؟ فرماتے ہیں کہ (پہلی بات) یہ ہے کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں: ۱- حقیقی ۲- شخصی۔ ان دونوں میں دو طرح سے فرق ہے۔ ۱- تعریف شخصی تو ماعدا سے تمیز کے لئے ہوتی ہے۔ تعریف شخصی میں ہر ہر جزء کی تعریف ضروری نہیں ہوتی۔ ۲- اور تعریف حقیقی کسی شئی کی کنہ اور حقیقت کو بیان کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ اور تعریف حقیقی میں ہر ہر جزء کی تعریف ضروری ہوتی ہے۔ اب یہاں تعریف، تعریف شخصی ہے۔ بایں طور کہ کسی نے پوچھا کتاب یا ما القرآن؟ تو ہم نے جواب دیا کہ ما نقل إلینا بین دفتی المصاحف۔

دوسری بات: اب تم چاہو، اس کو قرآن کی تعریف قرار دو، یا کتاب کی۔ بہر حال یہ تعریف، تعریف شخصی ہی ہے، تعریف حقیقی نہیں۔

تیسری بات: کہ ہمیں تعریف شخصی کی ضرورت کیوں پڑی؟ ضرورت اس لئے پڑی کہ قرآن کا اطلاق مشترک طور پر دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک معنی ازلی، جو خدا کی صفت ہے۔ اس اعتبار سے قرآن کریم، قدیم ہے اور دوسرا اطلاق اس نظم پر ہوتا ہے جو مفروہ علی السنة العباد ہے۔ اس اعتبار سے قرآن حادث ہے۔ اب تعریف گویا ان دو معنوں میں سے ایک کی تعیین ہے گویا یہ پوچھا گیا ای القرآن نرید، تو جواب میں کہ ما نقل إلینا الخ یہ تعریف تمیز کے لئے ہے۔ لہذا دور لازم نہیں آتا۔ دور تو تب لازم ہوتا، جب ہم ماہیت قرآن کی تعریف کرتے۔

قولہ: فلان إتمام الجواب بتوقف: شارح مصنف کے قول کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ

جب قرآن کا اطلاق کلام ازلی پر ہو تو اس اعتبار سے قرآن قدیم ہے اور جب قرآن کا اطلاق اس نظم پر ہو، جو مقروء علیٰ آلئذی العباد ہے۔ تو اس اعتبار سے حادث ہے۔ گویا یہ پوچھا گیا ای قرآن نرید؟ تو جواب دیا ما نقل إلینا الخ۔ لہذا یہ تعریف، تعریف شخصی ہے، نہ کہ تعریف حقیقی، اور جب تعریف شخصی ہے۔ تو تعریف شخصی میں ہر ہر جزء کی تعریف کی ضرورت نہیں ہوتی تو ”دور“ لازم نہیں آئے گا، کیونکہ قرآن کی تعریف تو مصحف پر موقوف ہے۔ لیکن مصحف کی تعریف قرآن پر موقوف نہیں۔ کیونکہ مصحف کا معنی عام بین الناس یعرفہ کل أحد حتی الصبیان ہے۔ ہاں اگر ہم ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی تعریف کرتے، یعنی تعریف حقیقی کرتے، تو ضرور اس میں ”دور“ لازم آتا، کیونکہ اس صورت میں قرآن کی تعریف موقوف ہوتی، مصحف پر اور مصحف کی تعریف موقوف ہوتی قرآن پر۔ لہذا مصنف کی تعریف میں ”دور“ لازم نہیں آتا۔

دور سے بچنے کے لئے چار توجیہات

لا یقال: فالدور إنما یلزم إذا تعریف حقیقی ہونے کی صورت میں ”دور“ سے بچنے کے لئے چار توجیہات کی گئی ہیں، لیکن شارح رحمہ اللہ نے سب کو رد کر دیا ہے۔

① پہلی توجیہ: اگر اس تعریف کو ماہیت قرآن کی تعریف مان لے، یعنی تعریف حقیقی مان لے، تب بھی ”دور“ لازم نہیں آتا، اس لئے کہ قرآن کی تعریف تو مصحف کی تعریف پر موقوف ہے، لیکن مصحف کی معرفت قرآن کی معرفت پر موقوف نہیں، بلکہ کتاب کی معرفت پر موقوف ہے تو ”دور“ لازم نہیں آئے گا۔ اب اس توجیہ کو شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ کتاب سے مراد تو بعینہ قرآن ہے۔ لہذا ”دور“ پھر بھی لازم آئے گا۔

② دوسری توجیہ: کسی نے کہا کہ قرآن کی معرفت تو مصحف کی معرفت پر موقوف ہے، لیکن مصحف کی معرفت، قرآن کی معرفت پر موقوف نہیں۔ اس لئے کہ قرآن کی تعریف ہے، ”ما نقل إلینا بین دفی المصاحف“ اور جب پوچھا جائے ما المصحف؟ تو ہم مصحف کی تعریف یوں کریں گے کہ ما جمع فیہ الوحي المتلو تو ”دور“ لازم نہیں آئے گا۔ اس کو بھی شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ قرآن بھی ما جمع فیہ الوحي المتلو ہے، لہذا ”دور“ لازم آئے گا۔

③ تیسری توجیہ: کسی نے کہا کہ قرآن کی تعریف تو مصحف کی تعریف پر موقوف ہے، لیکن مصحف کی تعریف، قرآن کی تعریف پر موقوف نہیں۔ اس لئے کہ ہم مصحف کی تعریف یوں کریں گے کہ ما جمع فیہ الصحائف

مطلقاً۔ اب اس توجیہ کو بھی شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر رد کر دیا کہ یہ تو ظہور سے خفاء اور حقیقت سے مجاز کی طرف جانا ہے، جو تعریفات میں پسندیدہ نہیں۔

⑤ چوتھی توجیہ: کسی نے کہا کہ قرآن کی جو تعریف، مصحف پر موقوف ہے۔ وہ تعریف ”مفہوم کلی صادق علی المجموع و علی کل بعض“ کے طور پر ہے، اور مصحف کی تعریف جو قرآن کی تعریف پر موقوف ہے، وہ باعتبار المجموع الشخصی ہے۔ لہذا ”دور“ لازم نہیں آتا۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کو بھی یہ کہہ کر رد کر دیا کہ جب آپ مجموعہ شخصی کی تعریف کریں گے تب بھی مجموعہ کلی کی تعریف ضروری ہے، کیونکہ پہلے اس کو سمجھیں گے تب وہاں جائیں گے تو بھی مجموعہ شخصی کی تعریف مجموعہ کلی کی تعریف پر موقوف ہے اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مجموعہ شخصی کی معرفت مفہوم کلی کی معرفت کے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے، تب بھی مصنف رحمہ اللہ کے کلام کے مطابق قرآن کی تعریف، مجموعہ شخصی کے اعتبار سے ہے۔ نہ کہ مجموعہ کلی کے اعتبار سے۔

قوله: بل تشخیصہ ای.....: شارح لفظ ای کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ لفظ ”ای“ کے ذریعے کسی شئی کی تمیز و تعین مطلوب ہوتی ہے، لہذا یہاں پر تعریف برائے تمیز ہے۔

قوله: یطلق علی الکلام الأزلّی، کما فی قوله علیہ السلام.....: متن کے اس لفظ کی وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق۔ قرآن اللہ کا غیر مخلوق کلام ہے، یعنی حادث نہیں، قدیم ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن کا اطلاق ایک طرف تو کلام ازلی پر ہوتا ہے اور دوسری طرف نظم پر۔ اور جب دونوں معنوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے تو کسی نے پوچھا، ای قرآن ترید؟ ہم نے کہا کہ معنی ثانی یعنی قرآن سے مراد نظم ہے۔

إلا أن الأحکام لما كانت فی نظر الأصولی.....: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ قرآن بالمعنی الثانی کیوں مراد لیتے ہو، اول معنی کیوں مراد نہیں لیتے؟

جواب: احکام کا تعلق اسی نظم سے ہے، اس لئے ہم دوسرا معنی مراد لیتے ہیں۔ باقی جو کلام ازلی ہے اس میں نہ صوت ہے، نہ الفاظ ہیں اور یہ نظم اس کلام ازلی پر دل ہے۔

لا یقال: التمییز یحصل بمجرد.....: یہ ایک اور سوال ہے، کہ آپ تعریف شخصی کرنا چاہتے ہیں، یہ فائدہ تو صرف لفظ ”نقل“ کو ذکر کرنے سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ لہذا باقی بین دفنی المصاحف وغیرہ قیود کی کوئی ضرورت نہیں۔ تو یہ قیود کیوں لگائی؟

جواب: تعریف اور معرّف میں مساوات ہونی چاہئے، اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے، جب ہم یہ قیود بڑھادیں، اس لئے ان قیود کا اضافہ کیا گیا ہے۔

شخصی کی تعریف نہیں کی جاسکتی

ثم أراد أن يبين أن القرآن ليس قابلاً للحد، بقوله: على أن الشخصي لا يحد؛ فإن الحد هو القول المعرّف للشيء، المشتمل على أجزائه. وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات، بل لابد من الإشارة أو نحوها إلى مشخصاتها لتحصل المعرفة.

إذا عرفت ذلك، فاعلم! أن القرآن لما نزل به جبرائيل، فقد وجد مشخصاً، فإن كان القرآن عبارة عن ذلك الشخص لا يقبل الحد لكونه شخصياً، وإن لم يكن عبارة عن ذلك الشخص، بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيباً خاصاً، سواء يقرأه جبرائيل - عليه السلام، أو زيد، أو عمرو؛ على أن الحق هذا، فقولنا: على أن الشخصي لا يحد، له تأويلان: أحدهما: أنا لانعني أن القرآن شخصي، بل عنيّنا أن القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيباً خاصاً، فإنه لا يقبل الحد، كما أن الشخصي لا يقبل الحد، فكون الشخصي لا يحد جعل دليلاً على أن القرآن لا يحد؛ إذ معرفة كل منهما موقوفة على الإشارة، أما معرفة الشخصي فظاهر، وأما معرفة القرآن فلا تحصل إلا بأن يقال: هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله إلى آخره.

وثانيهما: أنا نقول: لا مشاحة في الاصطلاحات، فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب؛ فإن الأعراض تنتهي بمشخصاتها إلى حد لا يقبل التعدد، ولا اختلاف باعتبار ذاتها، بل باعتبار محلها، فقط، كالقصيدة المعينة لا يمكن تعددها، إلا بحسب محلها، بأن يقرأها زيد وعمرو، فعيننا بالشخصي هذا، والشخصي بهذا المعنى لا يقبل الحد، فإذا سئل عن القرآن، فإنه لا يعرف أصلاً إلا بأن يقال: هو هذا التركيب المخصوص، فيقرأ من أوله إلى آخره؛ فإن معرفته لا يمكن إلا بهذا الطريق.

ترجمہ: ”پھر مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان کیا کہ قرآن حد کے قابل نہیں ہے، اس قول سے کہ شخصی کی حد بیان نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے کہ حد کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایک قول جو تعریف کرنے والا ہے کسی شے کی

(ایسی شی) جو اپنے اجزاء پر مشتمل ہو اور پھر یہ شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی۔ بلکہ ان مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ کا ہونا ضروری ہے، تاکہ معرفت حاصل ہو۔

جب یہ معلوم ہوا اب سمجھ لو کہ جب حضرت جبرئیل علیہ السلام قرآن کو لے کر نازل ہوئے تو اس وقت وہ مشخص پایا گیا۔ اب اگر قرآن اس مشخص کا نام ہو، تو وہ حد کو قبول نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ وہ شخصی ہے اور اگر قرآن اس مشخص کا نام نہ ہو، بلکہ قرآن اس مرکب ترکیب خاص کا نام ہو، چاہے اس کی تلاوت جبرائیل علیہ السلام کریں، یا زید، عمرو کریں اور حق بھی یہی ہے کہ قرآن اس مرکب ترکیب خاص کا نام ہو۔ اب اس قول ”یعنی شخصی کی حد نہیں ہو سکتی“ کی دو تاویلیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ مراد یہ نہیں کہ قرآن شخصی ہے، بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ جب قرآن اس مرکب خاص کا نام ہے تو یہ قابل حد نہیں، جس طرح کہ شخصی، قابل حد نہیں۔ تو شخصی کا قابل حد نہ ہونا یہ دلیل ہے قرآن کے قابل حد نہ ہونے کی۔ اس لئے کہ ان دونوں (یعنی شی شخصی اور قرآن) میں سے ہر ایک کی معرفت اشارہ پر موقوف ہے۔ شخصی کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونا تو ظاہر ہے اور قرآن کی معرفت کا اشارہ پر موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کی معرفت سوائے اس صورت کے حاصل نہیں ہو سکتی کہ یوں کہا جائے قرآن ان کلمات کا نام ہے اور پھر اول سے آخر تک اس کو پڑھ کر سنا دیا جائے۔

۲- دوسری تاویل یہ ہے کہ اصطلاحات میں کوئی حرج نہیں۔ لہذا (ہماری اصطلاح میں) شخصی سے ہماری مراد یہ کلمات ہیں، ان خصوصیات کے ساتھ، جن خصوصیات کو اس ترکیب میں دخل ہے۔ اس لئے کہ اعراض اپنے مشخصات اور خصوصیات کی وجہ سے ایسی حد تک پہنچ جاتے ہیں کہ پھر وہ تعدد کو قبول نہیں کرتے اور اس وقت ان میں اختلاف ذاتی نہیں ہوتا، بلکہ باعتبار محل کے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک معین قصیدہ ہے اس کا تعدد صرف محل کے اعتبار سے ممکن ہوتا ہے، مثلاً اس کو زید اور عمرو وغیرہ پڑھیں (کہ پڑھنے والوں کی تعداد کے اعتبار سے وہ متعدد ہو جاتا ہے، ورنہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس میں کوئی تعدد نہیں)۔ تو ہماری مراد شخصی سے یہی ہے اور اس اعتبار سے شخصی قابل حد نہیں ہے۔ پس جب قرآن کی تعریف کے بارے میں پوچھا جائے تو اس کی تعریف صرف اسی طرح ممکن ہے کہ اس خاص ترکیب کا نام قرآن ہے پھر اس کو اول سے آخر تک پڑھ کر سنا دیا جائے۔

ثم اراد أن يبين أن القرآن ليس قابلاً.....

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شخصی شیئی کی حد نہیں ہوتی، اگر ضرورت ہو تو اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اگر کلام ہو تو اس کو شروع سے آخر تک پڑھیں گے۔ اب دو صورتیں ہیں: ایک صورت یہ ہے کہ جبریل امین نے قرآن، نبی علیہ السلام کو سنایا اور جب وہ قرآن سنا رہے تھے، اس وقت قرآن شخص تھا، کیونکہ پڑھنے والا ایک ہے۔ لہذا اس کے مشخص ہونے پر کسی کو اشکال نہیں۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ قرآن سے مراد الفاظ مخصوصہ ہیں، چاہے پڑھنے والا کوئی بھی ہو۔ مثلاً جبریل پڑھیں یا زید، عمرو، بکر پڑھیں۔

اب معنی ثانی کے اعتبار سے قرآن کو مشخص کہنے کا مسئلہ ذرا پیچیدہ ہے، لیکن حق یہ دوسرا ہی معنی ہے۔ اب مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: "إن الشخصي لا يحد" کی دو توجیہات ہیں:

① پہلی توجیہ: یہ ہے کہ جس طرح ایک شخص چیز کی حد نہیں ہو سکتی، بلکہ اس کی طرف اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح قرآن کی بھی حد نہیں ہو سکتی گویا ہمارا قول تشبیہ پر محمول ہے کہ یہ قرآن شخصی چیز کی بمنزلہ ہے۔

② دوسری توجیہ: یہ اصطلاح ہے کہ کلمات قرآن اپنی ان خصوصیات کی وجہ سے مشخص ہیں جن خصوصیات کو اس ترکیب میں دخل ہے، اور اصطلاح میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور یہ اس لئے کہ غیر مشخص شیئی بھی بعض دفعہ اپنی خصوصیات کی وجہ سے اس مقام تک پہنچ جاتی ہے کہ اس کی حد حقیقی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً ایک قصیدہ میں پڑھنے والوں کے تعدد کی وجہ سے تعدد آئے گا، لیکن اپنی ذات کے اعتبار سے اس کی وحدت پھر بھی برقرار رہے گی، اسی طرح قرآن کو بھی جو چاہے پڑھے، لیکن اس کی وحدت پھر بھی برقرار ہے اور اس کی حیثیت ان خصوصیات (یعنی مرکب ترکیب خاص) کی وجہ سے اس مقام تک پہنچی ہوئی ہے کہ اس کی حد حقیقی نہیں ہو سکتی۔

قولہ: علی أن الشخصي لا يحد.....: شارح رحمہ اللہ بھی اس بات کی وضاحت فرماتے ہیں کہ شخصی شیئی کی تعریف نہیں ہوتی پھر اس پر ایک سوال ہے، جس کا دو طرح سے جواب دیا گیا ہے۔ لیکن شارح رحمہ اللہ نے اس کو رد کر دیا پھر اپنی طرف سے جواب دیا۔ تفصیل یہ ہے:

① پہلی بات: یہ ہے کہ شخصی شیئی کی تعریف نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تعریفات میں سب سے بڑی تعریف، حد تام ہے، لیکن یہ بھی کسی شیئی کے مشخصات (خصوصیات) کو بیان نہیں کر سکتی، بلکہ مقومات کو شامل ہوتی ہے۔

② دوسری بات: اب کسی نے سوال کیا کہ مشخص تو مرکب اعتباری ہے۔ ایک اس میں ماہیت ہے اور دوسرا

تخص۔ جب یہ ماہیت اور تخص سے مرکب ہے تو پھر ہم ایسی تعریف کیوں نہ کریں، جو دونوں کی معرفت کا فائدہ دے اور ان دونوں کی وضاحت کرنے والی ہو؟

جواب: ۱۔ یہ ہے کہ مرکب اعتباری کی تعریف صرف لفظی ہوتی ہے، حقیقی نہیں اور ہمارا کلام ”حد حقیقی“ کے بارے میں ہے، نہ کہ تعریف لفظی کے بارے میں۔

اس جواب کو شارح رحمہ اللہ نے رد کر دیا کہ اولاً تو ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ کلام ”حد حقیقی“ میں ہے، بلکہ کلام مطلقاً تعریف میں ہے اور اگر یہ بات تسلیم کرے تو پھر مجموع قرآن امر تخصی ہو کر مرکب اعتباری ہے، تو اس سلسلے میں اتنا کہنا کافی تھا کہ قرآن مرکب اعتباری ہے اور مرکب اعتباری کی ”حد حقیقی“ نہیں ہوتی، تو جو تکلفات کئے گئے ہیں، وہ سارے فضول ثابت ہوئے۔ اب اعتراض اپنی جگہ برقرار ہے۔ لہذا بعض لوگوں نے یہ جواب دیا کہ تخصی کی تعریف ہم اس لئے نہیں کر سکتے کہ اگر تعریف تخصی میں صرف مقومات ماہیت پر اکتفاء کیا جائے تو پھر یہ کسی شخص کے ساتھ مختص نہیں رہے گی، جیسے زید کی تعریف، حیوان ناطق سے۔ اور اگر عرضیات کو ساتھ ملا کر تعریف کریں تو عرضیات کے لئے دوام نہیں۔ مثلاً ہم ”زید“ کی تعریف زمانہ شباب کے عوارض سے کریں تو اب بڑھاپے میں وہ عوارض شبابیہ زائل ہو جائیں گے، تو اب زمانہ شباب والی تعریف اس پر صادق نہیں آئے گی تو یہ ”حد“ نہیں ہے، اس لئے کہ ”حد“ کے لئے ضروری ہے کہ وہ بہر حال محدود پر صادق ہو، اس لئے ہم نے کہا: تخصی شیئی کی ”حد“ نہیں ہو سکتی۔

شارح رحمہ اللہ نے کو بھی رد کر دیا ہے کہ ہم شق ثانی اختیار کریں گے، یعنی ”حد“ میں مقومات کے ساتھ عرضیات کو بھی ذکر کریں گے، اور جب عرضیات زائل ہوں تو محدود بھی ساتھ ساتھ زائل ہو جائے گا، یعنی ہم کہیں گے کہ عرضیات شباب والا شخص زائل ہو اور یہ دوسرا شخص ہے، جو متصف بالشیب ہے، لہذا اب ”حد“ کا صادق نہ آنا، کوئی عیب نہیں۔ پھر شارح رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت یہ ہے کہ تخصی کی ایسی تعریف تو ہو سکتی ہے، جو مشخص شیئی کو دوسری چیزوں سے ممتاز کر دے۔ البتہ اس کی تعریف حقیقی نہیں ہو سکتی، اس کے لئے اشارہ یا پھر پورا کلام پڑھ کر سنانا ضروری ہوتا ہے۔

قوله: علی أن الحق هذا: کتاب کے دو معنی بیان کئے تھے، ایک مشخص بلسان جبریل علیہ السلام، اور دوسرا یہ کہ الفاظ متعین ہوں، پڑھنے والا کوئی بھی ہو۔ لیکن اس صورت میں قرآن مشخص باقی نہیں رہتا تو ان الحق هذا کا فائدہ کیا؟ شارح رحمہ اللہ اس کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ جب ہم قرآن سے مشخص بلسان جبریل علیہ السلام مراد لیں تو اس صورت میں ہمیں کہنا پڑے گا کہ جو قرآن جبریل نے پڑھا، ہم اس کے مثل کو پڑھ رہے

ہیں اگر دوسرا معنی مراد لیا جائے تو ہم کہیں گے کہ ہم وہی قرآن بعینہ پڑھ رہے ہیں، جو جبرائیل نے پڑھا ہے۔ اس وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ دوسرا معنی ہی حق ہے۔ لیکن پھر ان الشخصی لا یحدکما کیا بنے گا؟ تو اس کی وہی دوتا دلیلیں ہیں، جو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی۔

ولا یخفی أن الکلام فی تعریف: شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ شخصی کی حد نہیں ہو سکتی، اس سے مراد حد حقیقی ہے۔ ہاں اگر ماعداسے تمیز کا ارادہ ہو تو یوں کہنا ممکن ہے، کہ کہا جائے القرآن هو المجموع المنقول بین دفعتی المصاحف تواتراً۔ جیسے کشاف کے بارے کہا جاتا ہے هو الكتاب الذي صنفه جار الله في تفسير القرآن اور نحو کے بارے کہا جاتا ہے هو علم يبحث فيه عن أحوال الکلم إعراباً وبناءً۔

قولہ: فإن الأعراض تنتهي: بعض دفعہ مثنویات اور خصوصیات کی وجہ سے کوئی شے، اس مقام تک پہنچ جاتی ہے کہ اس میں تعدد نہیں ہو سکتا، إلا بتعدد المحال۔ جیسے امرؤ القیس کا شعر ہے

فَمَا تَبْكُ مِنْ ذَكَرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ

بَسَقَطَ اللَّوْی بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

یہ ایک قصیدہ ہے اس میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں۔ اس لئے کہ یہ مخصوص الفاظ ہیں، الا بعدد الحال، کہ مثلاً زید پڑھے، عمرو پڑھے وغیرہ، اسی طرح قرآن کریم بھی الفاظ مخصوصہ سے مرکب ہے، ہیئت مخصوصہ کے ساتھ ذات کے اعتبار سے اس میں کوئی تعدد نہیں، إلا بتعدد المحال۔ مثلاً ہم پڑھیں، زید پڑھے، عمرو پڑھے وغیرہ۔

ابن حاجب کی تعریف

وقد عرف ابن الحاجب القرآن: بأنه الکلام المنزل للإعجاز بسورة منه، فإن حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضاً؛ لأنه إن قيل: ما السورة؟ فلا بد أن يقال: بعض من القرآن، أو نحو ذلك فيلزم الدور، وإن لم يحاول تعريف الماهية، بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف، كما عنينا بالمصحف، لا يرد الإشكال عليه ولا علينا.

ترجمہ: اور ابن حاجب رحمہ اللہ نے قرآن کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ اس کلام منزل کا نام ہے، جس کی ایک ایک سورت (یا اس کی مقدار) منصف بالا عجاز ہے، اگر ان کا مقصد، ماہیت قرآن کی تعریف ہے تو

پھر اس میں بھی دور لازم آئے گا، اس لئے کہ جب پوچھا جائے کہ سورت کیا ہے؟ تو اس کی تعریف میں یہ کہا جائے کہ وہ ”بعض من القرآن“ ہے وغیرہ، تو دور لازم آئے گا اور اگر ان کی مراد اس سے ماہیت کی تعریف نہیں، بلکہ اس کی شخصی تعریف ہے اور سورت سے یہ معبود و متعارف مراد ہو جس کو ہم نے مصحف میں بیان کیا ہے تو نہ ان پر اشکال وارد ہوگا اور نہ ہم پر۔

وقد عرف ابن الحاجب القرآن

مصنف فرماتے ہیں کہ علامہ ابن حاجب نے دور سے بچنے کے لئے قرآن کی یہ تعریف کی ہے کہ الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه۔ لیکن اس تعریف میں بھی دور لازم آتا ہے، اس طرح کہ ان کی تعریف میں لفظ سورة ہے، ہم پوچھیں گے قرآن کیا ہے؟ تو جواب ہوگا: ”الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه“، پھر ہم پوچھیں گے کہ سورة سے کیا مراد ہے، تو کہیں گے کہ بعض من القرآن تو قرآن کی تعریف سورة کی تعریف پر موقوف ہے اور سورة کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے۔ لہذا دور پھر بھی موجود ہے۔ ہاں اگر وہ کہیں کہ ہماری تعریف، تعریف شخصی ہے، تعریف حقیقی نہیں، تو دور لازم نہیں آئے گا، نہ ان کی تعریف میں نہ ہماری تعریف میں۔

تشریح الشرح

قوله: وقد عرف ابن الحاجب، ظاهر تعریفہ.....: ابن حاجب رحمہ اللہ کی تعریف سے متعلق فرماتے ہیں کہ انہوں نے قرآن کی تعریف کی الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه اور یہ کہا کہ دوسرے لوگوں کی تعریفات میں دور ہوتا ہے اور اس میں دور نہیں۔ لیکن مصنف رحمہ اللہ نے اعتراض کر دیا کہ اس میں بھی دور ہے، اس لئے کہ آپ سورة کی تعریف کرو گے بعض من القرآن تو قرآن کی تعریف سورة کی تعریف پر موقوف ہے، اور سورة کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہے، اور اسی کا نام دور ہے۔ اور اگر آپ کی اس تعریف کے بارے میں آپ کہے کہ یہ تعریف، تعریف شخصی ہے اور اس میں ہر ہر جزء کی تعریف ضروری نہیں۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ ہماری تعریف بھی شخصی ہے، اور اس میں بھی ہر ہر جزء کی تعریف ضروری نہیں، تو دور لازم نہیں آئے گا اور اگر آپ اس تعریف کو ماہیت کی تعریف کہیں گے تو دور لازم آئے گا۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابن حاجب کی تعریف میں کوئی دور نہیں۔ اس لئے کہ قرآن کی تعریف ہے الکلام المنزل اور یہ سورة پر موقوف ہوگی۔ لیکن جب ہم سورة کی تعریف کریں گے تو بعض من القرآن سے

نہیں کریں گے، بلکہ ہم سورۃ کی تعریف یوں کریں گے ہو بعض مترجم اولہ و آخرہ توفیقی من کلام منزل قرآناً کان او غیرہ۔ اب اس تعریف میں قرآن کا ذکر ہی نہیں، لہذا سورۃ کی تعریف قرآن پر موقوف نہیں، بلکہ اس تعریف میں عموم ہے کلام منزل کا بعض حصہ متعین چاہے وہ حصہ قرآن سے ہو، چاہے تورات یا انجیل سے ہو یا زبور سے۔ چنانچہ قرآن کی تعریف میں ایک ضمیر منہ کی ہے، اس کا مرجع الکلام المنزل ہے۔ تو اب کلام منزل عام ہے۔

جواب: ہماری طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ تو خروج من الظاہر الی الخفی ہے آپ سورۃ کی وہ تعریف کریں، جو مشہور بین الناس ہے یعنی ”بعض من القرآن المترجم اولہ و آخرہ توفیقی“ قرآن کریم کا وہ بعض حصہ جو باعنوان ہو، اور اس کا اول و آخر توفیقی (موقوف علی الشرع) ہو، اس طرح کی مشہور بین الناس تعریف کریں، اور جب آپ تعریف کریں گے تو اس میں لفظ قرآن ضرور پایا جائے گا، اور جب لفظ قرآن پایا جائے گا تو دور بھی لازم ہوگا۔ ہاں اگر آپ کہیں کہ یہ شخصی تعریف ہے، ”دور“ لازم نہیں آتا تو ہماری تعریف بھی شخصی ہی تو ہے، اس میں بھی ”دور“ لازم نہیں آتا۔

ابحاث کتاب کا بیان

ونورد أبحاثه، أي: أبحاث الكتاب في بابين: الأول في إفادته المعنى. اعلم! أن الغرض إفادته الحكم الشرعي، لكن إفادته الحكم الشرعي موقوفة على إفادة المعنى، فلا بد من البحث في إفادة المعنى، فيبحث في هذا الباب عن الخاص، والعام، والمشارك، والحقيقة، والمجاز وغيرها من حيث إنها تفيد المعنى. والثاني في إفادته الحكم الشرعي، فيبحث في الأمر من حيث إنه يوجب الوجوب، وفي النهي من حيث إنه يوجب الحرمة، والوجوب والحرمة حكم شرعي.

ترجمہ: ہم اس کتاب کے مباحث کو دو بابوں میں ذکر کریں گے۔ باب اول اس کے افادہ معنی کے بیان میں ہے۔ جان لو کہ اصل مقصد تو اس کا افادہ حکم شرعی کا بیان ہے، لیکن لفظ کا حکم شرعی کے لئے مفید ہونا موقوف ہے اس کے افادہ معنی پر لہذا اس کے مفید المعنی ہونے کی بحث بھی ضروری ہے۔ پس اس باب میں خاص، عام، مشترک، حقیقت اور مجاز وغیرہ سے بحث ہوگی، اس اعتبار سے کہ یہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور باب ثانی اس کے افادہ حکم شرعی کے بارے میں ہے۔ لہذا اس میں امر کے بارے میں اس

حیثیت سے بحث کی جائے گی، کہ وہ وجوب کا موجب ہے اور نہی سے بحث اس حیثیت سے کی جائے گی، کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب اور حرمت دونوں حکم شرعی ہیں۔

ونورد أبحاثه أي: أبحاث الكتاب

مصنف فرماتے ہیں کہ کتاب کے ابحاث یعنی اقسام و احوال کو ہم دو بابوں میں ذکر کریں گے، پہلے باب میں لفظ کا مفید للمعنی ہونے کا ذکر ہوگا، دوسرے میں لفظ کا مفید للحکم الشرعی ہونے کا ذکر ہوگا۔ اور یہ جو کچھ ہم ذکر کریں گے تو تعریف کتاب اس سے خارج ہے، اس لئے کہ تعریف میں نہ تو لفظ کا مفید للمعنی ہونے کا ذکر ہے، اور نہ ہی لفظ کا مفید للحکم الشرعی ہونے کا ذکر ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ درحقیقت مقصود تو حکم شرعی کو بیان کرنا ہے، لیکن حکم شرعی تک پہنچ، معانی سے ہوتی ہے۔ لہذا ضروری ہوا کہ پہلے بحث، معانی سے ہو۔ لہذا افادۃ المعنی میں خاص عام مشترک حقیقت مجاز وغیرہ سے بحث ہوگی، اس حیثیت سے کہ یہ معنی کا فائدہ دیتے ہیں اور افادۃ الحکم کے باب میں امر سے بحث ہوگی، اس حیثیت سے کہ وہ وجوب کو واجب کرتا ہے اور نہی سے بحث ہوگی کہ وہ حرمت کو واجب کرتی ہے اور وجوب و حرمت حکم شرعی ہیں۔

تشریح الشرح

قولہ: ونورد أبحاثه أي: بیان أقسامه وأحواله.....: شارح فرماتے ہیں ابحاث سے مراد اقسام اور احوال متعلقہ بإفادة المعنی وإفادة الأحكام ہیں اور تعریف ان دونوں بابوں سے خارج ہے، اس لئے کہ تعریف میں نہ افادۃ المعنی ہے اور نہ افادۃ الحکم۔ باقی الأبحاث المتعلقة بإفادة المعنی میں دو شرطیں ہیں: ۱۔ کہ ان ابحاث کو افادۃ معنی کے ساتھ خصوصی تعلق ہو۔ ۲۔ کہ کسی فن میں ان کا خاطر خواہ ذکر نہ ہوا ہو، مثلاً عموم، خصوص، اشتراک وغیرہ۔ کہ ان کا افادۃ معنی سے خصوصی تعلق ہے، اور ان کا خاطر خواہ ذکر کسی فن میں نہیں ہوا۔ لہذا اعراب و بناء کا علم النحو میں خاطر خواہ ذکر ہوا ہے۔ لہذا ان سے بحث نہیں ہوگی۔

لا يقال: المراد ما يتعلق: یہاں سے شارح ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اشکال: یہ ہے کہ آپ کو ان دو بابوں میں وہ چیزیں ذکر کرنی چاہئے، جو کتاب سے متعلق ہوں اور اس سے خصوصی تعلق رکھنے والی ہوں۔ لیکن بائین میں جو آپ ذکر کریں گے وہ خصوص، عموم، اشتراک وغیرہ ہیں اور یہ کتاب کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ غیر کتاب میں بھی پایا جاتا ہے؟

جواب: واقعاً ہم جو کچھ ذکر کریں گے وہ کتاب اور غیر کتاب کے لئے عام ہیں، لیکن بات یہ ہے کہ کتاب کا جو نظم ہے وہ محفوظ ہے اور متواتر ہے۔ جب کہ سنت کے نظم کے لئے متواتر ہونا ضروری نہیں کہ اس میں روایت بالمعنی کا سلسلہ بھی ہوتا ہے، جس میں الفاظ مخصوص نہیں ہوتے۔ اس لئے ہم نے اس کو کتاب کی بحث میں ان کا ذکر کر دیا۔

باب اول کا بیان

الباب الأول: لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى، قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات: المراد بالنظم هنا: اللفظ إلا أن في إطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب؛ لأن اللفظ في الأصل: إسقاط شيء من الفهم، فلهذا اختار النظم مقام اللفظ۔

ترجمہ: باب اول: چونکہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے، اس لئے مصنفؒ نے باعتبار معنی کے لفظ کی چار تقسیمات بیان کر دی ہیں۔ نظم سے مراد یہاں پر لفظ ہے، لیکن قرآن کے لئے لفظ کو استعمال کرنے میں چونکہ بے ادبی کا شائبہ ہے (اس لئے یہاں لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا گیا) کیونکہ اصل میں لفظ کے معنی کسی چیز کو منہ سے پھینکنے کے ہیں (چنانچہ مشہور جملہ ہے أكلت النمرة ولفظت النواة) اسی وجہ سے مصنفؒ نے بجائے لفظ کے نظم کو اختیار کیا۔

قوله: لما كان القرآن، يريد أن اللفظ الدال

شارح کل چار باتیں ذکر فرما رہے ہیں۔

① پہلی بات: یرید ان اللفظ الدال علی المعنی سے۔ کہ جب لفظ اپنے معنی میں استعمال ہو تو اس کے لئے تین چیزوں کا ہونا ضروری ہے۔ ۱- وضع واضح، ۲- استعمال فیہ، ۳- دلالت علی المعنی۔ اور ان ہی تین چیزوں کے اعتبار سے لفظ دال علی المعنی کی چار تقسیمیں ہیں:

۱- پہلی تقسیم: وضع کے اعتبار سے جیسے عام، خاص، مشترک، مؤول۔ ۲- دوسری تقسیم: استعمال کے اعتبار سے، جیسے حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ۔ ۳- تیسری تقسیم: دلالت کے اعتبار سے۔ اب اگر دلالت میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہے تو یہ تیسری تقسیم ہے، اور اس تقسیم کے تحت آٹھ قسمیں ہیں، چار ظہور کے اعتبار سے یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور چار خفاء کے اعتبار سے، یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ۔ اور اگر ظہور و خفاء کا اعتبار نہیں تو یہ چوتھی تقسیم ہے،

اس تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں: یعنی استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص اور استدلال باقتضاء النص۔

❷ دوسری بات: و جعل فخر الاسلام هذه الأقسام سے۔ علامہ فخر الاسلام بزدویؒ نے تقسیمات اربعہ کو مجموعی طور پر الفاظ و معانی کی تقسیم قرار دیا ہے۔

چنانچہ تقسیمات ثلاثہ الاول کو الفاظ کی اقسام شمار کیا اور رابع کو معنی کی قسم قرار دیا۔ پھر کبھی تو اس کو استدلال باشارة النص و بعبارة النص سے تعبیر کیا اور کبھی الثابت بدلالة النص سے اور اسی طرح تقسیم رابع میں انہوں نے وہ الفاظ استعمال کئے، جو معنی کی صفت ہو سکتے ہیں۔ جیسے الثابت زیادة على النص یا الثابت بالنظم مقصوداً۔ اب ان دونوں مثالوں میں ایک لفظ زیادة اور ایک مقصود ہے، جو کہ معنی پر دال ہیں۔ اسی وجہ سے بعض لوگوں نے تقسیم رابع کو معنی کی تقسیم شمار کیا ہے اور بعض نے دلالة النص اور اقتضاء النص کو معنی کی اقسام شمار کیا اور باقی کو نظم کی اقسام شمار کیا۔

❸ تیسری بات: و صرح المصنف بأن الجميع سے۔ اب مصنف رحمہ اللہ نے ان تقسیمات اربعہ میں سے ہر ہر تقسیم کو نظم دال علی المعنی کی تقسیم قرار دیا اور یہ اس لئے کہ مصنف رحمہ اللہ نے مشائخ کے کلام کا خلاصہ پیش کیا، تاکہ تقسیمات تحت الضبط ہو جائیں۔

اعتراف: اس پر کسی نے مناقشہ کر دیا کہ مشائخ کی عبارتوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم رابع، معنی کی ہے۔ جواب دیا و عدم الالتفات سے کہ مشائخ کی یہ عادت ہے کہ مقصود کو حاصل کرنے کے لئے ایک معنی کو مختلف الفاظ سے پیش کرتے ہیں، اور الفاظ کو نہیں دیکھتے کہ ان سے کیا گنجائش نکلتی ہے۔ لہذا جس طرح ان کی عبارتوں میں اس بات کی گنجائش ہے کہ تقسیم رابع، معنی کی ہو اسی طرح اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ تمام تقسیمات بشمول رابع لفظ دال علی المعنی کی ہوں۔ اور ہم اس دوسری گنجائش کا اعتبار اس لئے کرتے ہیں کہ علماء نے فرمایا کہ قرآن نام ہے نظم و معنی کا۔ قرآن کی تعریف میں جو صفات استعمال کرتے ہیں وہ ساری لفظ دال علی المعنی کی صفات ہیں، مثلاً المنقول، المکتوب۔ اسی طرح الاعجاز کے ساتھ بھی تعریف کرتے ہیں اور یہ بھی لفظ دال علی المعنی کی صفت ہے، اس لئے کہ اعجاز کا تعلق بلاغت سے ہے اور بلاغت، کلام کا مقتضی حال کے مطابق ہونے کو کہتے ہیں جب بلاغت اس مقام تک پہنچ جائے کہ آدمی اس کے معارضے سے عاجز ہو تو یہ اعجاز ہے۔ اب ان اوصاف کو دیکھیں تو یہ کہنا پڑے گا کہ قرآن نام ہے نظم دال علی المعنی کا، تو اسی طرح مشائخ کے کلام میں تقسیمات اربعہ بھی نظم دال علی المعنی کی تقسیمات ہیں۔

اعتراف: اس آخری بات پر بھی مناقشہ ہے۔ معترض کہتا ہے کہ آپ نے کہا کہ اعجاز لفظ کی صفت ہے، حالانکہ اعجاز، معنی کی صفت ہے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ کے معانی اتنے کثیر ہیں کہ اگر اس کو جمع کیا جائے، تو کئی اونٹوں کا بوجھ بن جائے؟

جواب: والجواب: أن هذا أيضاً من إعجاز النظم سے۔ جواب دیا کہ آپ نے جو بات کہی ہے، اس سے بھی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعجاز، لفظ کی صفت ہے، بایں طور کہ اس نظم میں جتنے زیادہ معانی کا احتمال ہے، اتنا احتمال کسی اور کلام میں نہیں۔

۴ چوتھی بات: ومقصود المشايخ من قولهم سے۔ فرماتے ہیں کہ مشائخ کا یہ قول کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے یہ ایک وہم کو دفع کرنا ہے اور وہ وہم یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اس بات کے قائل رہے ہیں کہ نماز کے اندر فارسی میں قرأت کرنا جائز ہے، تو اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ شاید امام ابو حنیفہ کے ہاں قرآن صرف معنی کا نام ہے، حالانکہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا، یعنی نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔

قوله: المراد من النظم ههنا: اللفظ.....: یہاں ایک سوال ہے۔ وہ سوال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے لفظ پر نظم کا اطلاق کرتے ہوئے المراد من اللفظ النظم ارشاد فرمایا، یہ اطلاق درست نہیں اس لئے کہ محققین نے کہا ہے کہ الفاظ کو اس طرح ذکر کرنا، جو معانی کے اعتبار سے مرتب ہوں اور دلالت کے اعتبار سے ملے جلے ہوں نظم کہلاتا ہے۔ اور اس کی مثال دی، قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل سے، کہ یہ الفاظ ایسے ہیں، جو مرتب المعانی اور متناسقة الدلالة ہیں، لیکن اگر کوئی شخص ان الفاظ کو پلٹ دے اور یوں کہے نبك قفا من حبيب ذكرى تو اس کو لفظ تو کہا جاسکتا ہے، نظم نہیں کہا جاسکتا لہذا محققین کے اس قول سے یہ پتا چلا کہ لفظ عام ہے اور نظم خاص ہے۔ لہذا علی سبیل الاطلاق لفظ پر نظم کا حمل کرنا درست نہیں؟

جواب: دو بندی ہے۔ ۱۔ تو یہ کہ یہاں نظم سے مراد جمع الالفاظ مترتبة المعاني متناسقة الدلالة نہیں، بلکہ نظم سے مراد، الفاظ مفردہ ہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عام، خاص، مشترک، مؤول یہ لفظ مفرد کے اوصاف ہیں۔

۲۔ دوسرا جواب: اللهم إلا أن يقال سے۔ کہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اقسام نظم سے مراد وہ اقسام ہیں، جن کا نظم سے تعلق ہو، بایں معنی کہ وہ اقسام نظم کے مفردات کی صفت ہوں، اور ان الفاظ کی صفت ہوں جو کہ

نظم میں واقع ہیں، اگرچہ نفسِ نظم کی صفت نہ ہو، اس لئے کہ عام، خاص سے عرفاً لفظ موصوف ہوتا ہے نہ کہ نظم، اس لئے یہ اقسام نفسِ نظم کی تو نہیں، البتہ ان کا نظم سے تعلق ضرور ہے۔

فلان قیل: کما أن اللفظ.....: دوسرا اعتراض: یہ ہے کہ آپ نے لفظ سے احتراز کرتے ہوئے، نظم کو اختیار کیا، تا کہ سوءِ ادب نہ ہو، لیکن نظم کو اختیار کرنے میں بھی تو سوءِ ادب ہے۔ اس لئے کہ نظم کہتے ہیں شعر کو، اب قرآن کو شعر کہنا تو سوءِ ادب ہی ہے؟

جواب: ہم معنی حقیقی وضعی کا اعتبار کرتے ہیں، اور اس اعتبار سے لفظ، پھینکنے کو اور نظم، لڑی میں موتیوں کے پرونے کو کہا جاتا ہے، لہذا اس میں سوءِ ادب نہیں، بلکہ قرآن کی عظمت ہے کہ قرآن کے الفاظ موتیوں کی بمنزلہ شمار کیا گیا۔

نماز میں نظم قرآن ضروری ہے یا نہیں؟

وقد روي عن أبي حنيفة - رحمه الله - أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة، بل اعتبر المعنى، فقط. حتى لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده، وإنما قال: خاصة؛ لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلوة، كقراءة الجنب والحائض، حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز؛ لأنه ليس بقرآن؛ لعدم النظم، لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أي: عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلوة، فلماذا لم أورد هذا القول في المتن، بل قلت: إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى، ومشايخنا قالوا: إن القرآن هو النظم والمعنى، والظاهر أن مرادهم: النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة۔

ترجمہ: اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ نقل کی گئی ہے کہ ان کے نزدیک نظم خاص طور سے نماز کے سلسلہ میں رکن لازم نہیں، بلکہ معنی کافی ہیں۔ یہاں تک کہ اگر کوئی آدمی بغیر کسی عذر کے نماز میں عربی کے علاوہ کسی اور زبان میں قراءت کرے تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ اور ”خاصہ“ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ غیر نماز میں ان کے ہاں بھی نظم، رکن لازم ہے۔ جیسے کہ جب کی یا حائضہ کی قراءت۔ یہاں تک کہ غیر نماز میں ان کے لئے فارسی وغیرہ میں یہ قراءت جائز ہے۔ اسلئے کہ رکن لازم نہیں پایا گیا، جو کہ نظم قرآن ہے۔ لہذا اس پر قرآن ہونے کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب نے اس قول سے رجوع کیا ہے یعنی نماز کے سلسلے میں نظم عربی کے لازم نہ ہونے سے۔ اسی وجہ سے میں

نے یہ قول متن میں ذکر نہیں کیا، بلکہ میں نے یہ کہا کہ قرآن النظم الدال علی المعنی کا نام ہے اور ہمارے مشائخ نے یہ فرمایا ہے کہ قرآن نظم دمعنی دونوں کا نام ہے، لیکن ظاہر ہے ان کی مراد بھی النظم الدال علی المعنی ہی ہے۔ اسی وجہ سے میں نے اس عبارت کو اختیار کیا۔

وقد روي عن أبي حنيفة رحمه الله

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز میں نظم (الفاظ قرآن) کو لازم نہیں قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص نماز میں نظم عربی نہ پڑھے، بلکہ فارسی پڑھے تو بھی اس کی نماز درست ہے۔

خاصہ: کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم مختص ہے، نماز کے ساتھ۔ باقی نماز سے ہٹ کر دیگر مواقع میں امام صاحبؒ کے ہاں بھی قرآن کے لئے نظم عربی لازم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حالت جنابت میں یا عورت حالت حیض میں، فارسی میں قرأت کرے تو یہ اس کے لئے جائز ہے۔ اس سے یہ پتا چلا کہ نماز کی حالت کے علاوہ صرف معنی، قرآن نہیں۔

لكن الأصح: لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع فرمایا ہے، چنانچہ ان کا آخری قول یہ ہے کہ جیسے نماز کے علاوہ قرآن کے لئے نظم عربی لازم ہے، اسی طرح نماز میں نظم عربی بھی لازم ہے۔ فلہذا لم أورد: یہی وجہ ہے کہ میں نے اس آخری قول کو لیا اور میں نے کہا قرآن، نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔ باقی مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں کہ قرآن هو النظم والمعنی جمیعاً لیکن اس کا معنی بھی یہی نکلتا ہے کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔

تشریح الشرح

قوله: بل اعتبر المعنی؛ لأن مبنى النظم: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ رحمہ اللہ نے نماز کی حالت میں نظم عربی کو لازم نہیں قرار دیا، وجہ اس کی یہ ہے کہ عربی نظم بڑی فصیح ہے نماز کی حالت میں جب آدمی اس میں پڑ جاتا ہے تو اسی کا ہو کر رہ جاتا ہے، جب کہ نماز کی حالت، حالت مناجات ہے۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ نے اس کو حائل سمجھا تو اس کو ہٹا دیا کہ نظم عربی لازم نہیں۔ اور امام صاحبؒ کا یہ قول مطلقاً نہیں، بلکہ چند شروط کے ساتھ ہے۔

۱ پہلی شرط: یہ ہے کہ جو شخص فارسی میں قرآن کرے وہ متہم بالبدع نہ ہو۔

۲ دوسری شرط: کہ فارسی میں جو قرآن کرے اس میں ایسا کلمہ نہ ہو جو مؤول ہو۔

۳ تیسری شرط: ایسے الفاظ کو استعمال نہ کرے، جو معانی متعددہ کا احتمال رکھتے ہوں۔

۴ چوتھی شرط: بعض لوگوں نے مزید یہ شرط بڑھائی ہے کہ فارسی میں قرأت کرنا اس صورت میں درست ہے

کہ نظم مسلسل ہو، خلل نہ پڑے۔ اگر درمیان میں تفسیری الفاظ آجائیں تو یہ بالاتفاق درست نہیں ہوگا۔

۵ پانچویں شرط: اور بعض لوگوں نے یہ شرط لگائی ہے کہ عمدانہ ہو بلکہ اتفاقاً ہو اور اگر وہ عمدانہ کرے گا تو وہ

دیوانہ ہوگا لہذا اس کا علاج کیا جانا چاہیے، اور یا وہ زندیق ہوگا۔ لہذا اس کو قتل کرنا چاہیے۔

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي أَنَّ رُكْنَ الشَّيْءِ.....: اب یہ بات ہے کہ نظم عربی تو قرآن کا رکن ہے اور نماز میں

رکن کیونکر لازم نہ ہو؟ تو فرماتے ہیں کہ اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے جو کہ سوال و جواب کی شکل میں درج ذیل ہے:

اعترض: فَمَنْ قِيلَ: إِنَّ كَانَ الْمَعْنَى..... سے۔ یہ ایک سوال ہے پھر اس کے جواب پر بھی سوال ہے

پھر اس کا جواب ہے اور سوال دوزخہ ہے کہ معنی قرآن ہے یا نہیں؟

① پہلا رخ: اگر یہ کہو کہ معنی قرآن ہے تو پھر اس پر یہ اشکال ہے۔ ۱۔ پہلا اشکال اگر معنی ہی قرآن ہے تو پھر

نظم کا اطلاق قرآن پر نہ کرنا چاہئے؟ ۲۔ دوسرا اشکال: یہ ہے کہ قرآن کی تعریف، معنی پر صادق نہیں آ رہی، کیونکہ

تعریف المنقول بین دفتی الخ ہے، معنی تو منقول نہیں ہوتا۔ لہذا یہ کہنا کہ ”معنی قرآن ہے“ غلط ہوگا؟

② دوسرا رخ: اور اگر یہ کہو کہ معنی قرآن نہیں، تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ نماز میں قرآن قرآن فرض نہیں،

اس لئے کہ معنی تمہارے ہاں قرآن نہیں اور نظم تو امام صاحب نے پہلے ہی غیر لازم قرار دیا اب بغیر قرآن کے نماز جائز

ہو جائے گی، حالانکہ نماز بغیر قرآن جائز نہیں؟

جواب: اس دوزخہ سوال کا جواب بھی دو طرح سے ہے:

① پہلا جواب: جواب میں شق اول کو اختیار کیا گیا ہے کہ معنی قرآن ہے، لیکن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جہاں

نظم فارسی کی اجازت دی ہے، وہاں پر نظم فارسی کو نظم عربی کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ لہذا معنی بھی موجود اور نظم بھی

تقدیراً موجود۔

② دوسرا جواب: یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (المزمل: ۲۵) کو

وجوب معنی پر محمول کیا ہے کہ قرآن کا معنی پڑھیے، جتنا آسان ہو۔

اعترض: فلمان قبل: فعلى الأول سے۔ یہ پہلے جواب پر اعتراض ہے کہ اس طور پر تو جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آ رہا ہے، اس لئے کہ نظم عربی کو قرآن کہنا حقیقت ہے اور غیر عربی نظم کو قرآن کہنا مجاز ہے، لہذا یہ درست نہیں؟

جواب: یہاں پر مراد، حقیقی معنی ہی ہے۔ باقی نظم فارسی کو ہم قیاساً یا دلالت النص کے اعتبار سے ثابت کرتے ہیں کہ اصل چیز معنی ہی ہے، چاہے اس کو عربی نظم سے ادا کریں، یا فارسی سے۔ لہذا جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم نہیں آتا۔

قوله: بغير العربية، إشارة إلى: بغير العربية کے لفظ کی وضاحت ہے کہ اس لفظ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس سے مراد، صرف فارسی ہے اور بعض نے فرمایا کہ عربی نظم کو جب چھوڑ دیا تو باقی سب زبانیں برابر ہیں۔

قوله: حتى لو قرأ آية، إشارة إلى أنه: شارح رحمہ اللہ اس لفظ ”حتى لو قرأ آية“ کا مطلب بیان فرمانا چاہتے ہیں، کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کبھی ایک آیت پڑھی تو جائز ہے، لیکن اس کو عادت نہ بنائیں۔ جب اور حائض تو خیر اس کے علاوہ مطہر آدمی بھی اس کو اپنی عادت نہ بنائے۔

اعترض: ”فلمان قبل: المتأخرون على أنه سے۔ ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کرتے ہیں، سوال: متأخرین یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص فارسی نظم پڑھتے ہوئے آیت سجدہ سے گزرے تو اس پر سجدہ لازم ہے اور غیر مطہر کے لئے فارسی مصحف کو مس کرنا حرام ہے، تو غیر نماز میں بھی اسی طرح نظم کو غیر لازم قرار دیا گیا لہذا خلاصہ کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں؟

جواب: امام صاحب کا مذہب متقدمین کے قول پر موقوف ہے۔ باقی رہے متأخرین تو انہوں نے اس معاملہ میں احتیاط سے کام لیا ہے، کیونکہ معنی بھی ایک رکن ہے اور یہ رکن یہاں پر موجود ہے۔

قوله: لكن الأصح أنه رجع: یہ امام صاحب کے رجوع سے متعلق تفصیل ہے۔ چنانچہ نوح ابن ابی مریم نے امام ابوحنیفہ سے رجوع نقل کیا ہے اور فخر الاسلام فرماتے ہیں کہ امام صاحب نے دوسرا قول اس لئے اختیار فرمایا کہ پہلا قول بظاہر قرآن کے خلاف تھا اس لئے کہ قرآن کی صفت بیان کی گئی ”قرآناً عربياً“ سے، تو

غیر عربی نظم کو قرآن کہنا خود آیت قرآن کے خلاف تھا۔ اور صدر الاسلام ابوالیسر فرماتے ہیں کہ یہ ایسا مسئلہ ہے، جس کا سمجھنا مشکل ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے قول اول کی توجیہ کسی پر واضح نہیں ہو سکی۔ چنانچہ امام کرخی رحمہ اللہ نے اس میں ایک بڑی طویل تصنیف فرمائی، لیکن اس میں بھی کوئی دلیل شافی نہیں لاسکے۔

تقسیمات اربعہ کا بیان

باعتبار وضعہ لہ، هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة، فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص، والعام، والمشارك - كما يأتي وهذا مقال فخر الإسلام - رحمه الله. الأول: في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه، هذا هو التقسيم الثاني، فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل في الموضوع له، أو في غيره كما يجيء، ثم باعتبار ظهور المعنى عنه، وخفائه ومراتبهما، وهذا مقال فخر الإسلام، والثاني: في وجوه البيان بذلك النظم، وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثاً واعتبار الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده فخر الإسلام؛ لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى، وخفائه، ثم في كيفية دلالة عليه. وهذا مقال فخر الإسلام، والرابع: في وجوه الوقوف على أحكام النظم.

ترجمہ: معنی کے لئے وضع کے اعتبار سے۔ لفظ کی یہ تقسیم اول ہے، تقسیمات اربعہ میں سے۔ پس وضع کے اعتبار سے لفظ خاص، عام اور مشترک کی طرف منقسم ہوتا ہے، جیسا کہ آگے آ رہا ہے اور اسی کو فخر الاسلام رحمہ اللہ نے ”الأول في وجوه النظم صيغة ولغة“ سے تعبیر کیا ہے۔ پھر اس لفظ کے استعمال فی المعنی کے اعتبار سے، یہ تقسیم ثانی ہے۔ پس استعمال فی المعنی کے اعتبار سے لفظ اس طرح تقسیم ہوتا ہے کہ وہ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع میں، جیسے کہ آگے آ رہا ہے۔ پھر معنی ظاہر اور خفی ہونے کے اعتبار سے اور اس کے ظہور و خفاء کے مراتب کے بیان میں ہے (یہ تقسیم ثالث ہے) اس کو فخر الاسلام رحمہ اللہ نے ”والثاني في وجوه البيان بذلك النظم“ سے تعبیر کیا ہے، میں نے اس کو تقسیم ثالث اور ”استعمال کے اعتبار سے (تقسیم)“ کو تقسیم ثانی قرار دیا۔ فخر الاسلام کی ترتیب کے برعکس، کیونکہ استعمال لفظ فی المعنی مقدم ہوتا ہے ظہور و خفاء پر۔ پھر اس لفظ کی دلالت علی المعنی کی کیفیت کے اعتبار سے، (یہ چوتھی تقسیم ہے) اور اس کو فخر الاسلام نے الرابع فی وجوه الوقوف على أحكام النظم سے تعبیر کیا ہے۔

باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم.....

یہ تقسیمات اربعہ کا بیان ہے، ان تقسیمات اربعہ سے بیس اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ تفصیل درج ذیل ہے:

① پہلی تقسیم: وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: خاص، عام، مشترک،

مؤول اور اس تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ پہلی تقسیم وجہ نظم صیغۃ دلغۃ کے اعتبار سے ہے۔

② دوسری تقسیم: استعمال اللفظ فی المعنی کے اعتبار سے، اور اس اعتبار سے بھی لفظ کی چار قسمیں ہیں: حقیقت،

مجاز، صریح، کنایہ اور اس تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے تیسری تقسیم قرار دیا ہے۔

③ تیسری تقسیم: دلالت اللفظ علی المعنی کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے لفظ کی آٹھ قسمیں ہیں۔ چار ظہور معنی

کے اعتبار سے، ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور چار خفاء معنی کے اعتبار سے، خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ۔ اور اس تقسیم کو

علامہ فخر الاسلام نے تقسیم ثانی قرار دے کر اس کو وجہ البیان بذلك النظم سے تعبیر کیا ہے۔ باقی ہم نے جو اس کو

ثالث قرار دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے خیال میں استعمال مقدم ہوتا ہے ظہور معنی اور خفاء معنی پر، جب کہ فخر

الاسلام کے یہاں اس کے برعکس ہے۔

④ چوتھی تقسیم: کیفیت دلالت کے اعتبار سے اور اس اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: عبارة النص، اشارة

النص، اقتضاء النص، دلالت النص، اور علامہ بزدویؒ نے اس کو وجہ الوقوف علی احکام النظم سے تعبیر کیا ہے۔

تشریح الشرح

قولہ: باعتبار وضعه، بیان للتقسيمات.....: شارحؒ نے تین کام کئے: نمبر ۱: انہوں نے ان

تقسيمات کی وجہ صحر کو بیان فرمایا۔ نمبر ۲: تقسیمات کے بارے میں فخر الاسلام کے اختلاف کو بیان فرمایا اور نمبر ۳: ہر

تقسیم کی اقسام کی وجہ صحر کو بھی بیان فرمایا ہے۔

نمبر ۱: پہلی بات: ولأن السابق في الاعتبار..... سے۔

تقسيمات اربعہ کی وجہ صحر: کہ اگر کوئی وضع سے استدلال کرے تو یہ تقسیم اول ہے اور اگر استعمال سے

استدلال کرے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر استدلال کرے دلالت کے اعتبار سے تو اگر اس میں ظہور و خفاء کا اعتبار کیا گیا

ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر نہیں تو یہ تقسیم رابع ہے۔

نمبر ۲: دوسری بات: وفخر الإسلام قدم التقسيم..... سے۔

تقسیمات کے سلسلے میں علامہ فخر الاسلام بزدویؒ کا اختلاف: ہم نے جس کو تقسیم ثانی بنایا ہے، انہوں نے اس کو تقسیم ثالث قرار دیا ہے اور ہم نے جس کو تقسیم ثالث بنایا ہے، انہوں نے اس کو تقسیم ثانی قرار دیا ہے۔ انہوں نے اس بات پر نظر ڈالی کہ کلام میں تصرف دو طرح کا ہوتا ہے: ۱- تصرف فی اللفظ، ۲- تصرف فی المعنی اور اول مقدم ہے، ثانی پر۔ پھر معنی کے ظہور و خفاء کا اعتبار پھر استعمال کا پھر دلالت کا، اس لئے کہ اولاً ظہور و خفاء کا ملاحظہ ہوتا ہے، پھر اس میں لفظ کا استعمال۔ جب کہ ہمارا کہنا ہے کہ پہلے کسی چیز کی وضع ہوتی ہے، اس کے بعد اس کا استعمال۔ پھر اس کی ظہور و خفاء کے اعتبار سے دلالت ہوتی ہے اور پھر دلالت کا اعتبار۔ بہر حال نظریات کا اختلاف ہے اور مقصد ایک ہی ہے۔

نمبر ۳-: تیسری بات: فاللفظ بالنسبة إلى المعنى ينقسم بالتقسیم..... ہے۔

بیس قسموں کی وجہ حصر

① تقسیم اول کی وجہ حصر۔ یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہے، اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: خاص، عام، مشترک اور مؤول۔ اور ان اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ، معنی کثیر کے لئے وضع ہے یا معنی واحد کے لئے۔ اگر معنی واحد کے لئے وضع ہے، تو دو حالتیں ہیں۔ اگر بطور افراد کے ہے تو خاص اور اگر بطور اشتراک بین الأفراد ہے تو عام اور اگر معانی کثیر کے لئے وضع ہے تو پھر دو حالتیں ہیں۔ بعض کو ترجیح ہوگی، یا نہیں۔ اگر ہے تو مؤول، ورنہ مشترک۔

② دوسری تقسیم: باعتبار استعمال کے اور اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں: حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ، اور ان اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہے، یا غیر میں۔ اگر موضوع لہ میں استعمال ہے، تو حقیقت، ورنہ مجاز۔ پھر حقیقت و مجاز میں سے ہر ایک معنی پر دلالت کرنے میں ظاہر ہوگا یا نہیں۔ اگر ظاہر ہے تو صریح، ورنہ کنایہ۔

③ تیسری تقسیم: باعتبار ظہور معنی و خفاء معنی کے اور اس تقسیم کے اعتبار سے لفظ کی آٹھ قسمیں ہیں: چار باعتبار ظہور معنی یعنی ظاہر، نص، مفسر اور محکم اور چار باعتبار خفاء معنی یعنی خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ، باعتبار ظہور معنی کے۔ وجہ حصر یہ ہے کہ معنی جو ظاہر ہے، تاویل کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو پھر وہ ظہور صیغہ کے اعتبار سے ہے یا کسی اور وجہ سے۔ اگر ظہور صیغہ کی وجہ سے ہے تو ظاہر، اگر صیغہ کی وجہ سے نہیں، تو نص اور اگر معنی ظاہر، تاویل

کا احتمال نہیں رکھتا تو نسخ کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر رکھتا ہے تو مفسر، ورنہ محکم۔

خفاء کے اعتبار سے وجہ حصر: اگر کوئی معنی مخفی ہے، تو پھر یہ خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہے، یا کسی اور وجہ سے۔ اگر خفاء نفس صیغہ کے علاوہ کسی چیز کی وجہ سے ہے تو مخفی، اگر نفس صیغہ کی وجہ سے ہے تو پھر معنی کا ادراک، تامل فی الصیغہ سے ممکن ہے یا نہیں۔ اگر ممکن ہے تو مشکل اور اگر ممکن نہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ اس کا بیان متکلم کی طرف سے مروجہ ہے، تو مجمل، ورنہ متشابہ۔

② چوتھی تقسیم: باعتبار دلالت اس تقسیم کے اعتبار لفظ کی چار قسمیں ہیں: عبارة النص، إشارة النص، دلالة النص اور اقتضاء النص۔ اور ان اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ اگر معنی پر دلالت نظم کی وجہ سے ہو تو آیا نظم کو اس کے لئے چلایا گیا ہے یا نہیں۔ اگر چلایا گیا ہے تو عبارة النص، ورنہ إشارة النص اور اگر معنی پر دلالت، نظم کی وجہ سے نہ ہو تو پھر لفظ، دلالت مفہوم ہو تو دلالت النص، ورنہ اقتضاء النص۔ اس وجہ حصر کے بعد فرماتے ہیں کہ اس میں بہترین چیز تتبع ہے، ورنہ یہ وجہ ضبط ہے۔

فإن قلت: من حق الأقسام التباين.....

اعترض: یہ ہے کہ اقسام آپس میں متباين ہوتے ہیں، لیکن یہ اقسام عشرین آپس میں متباين نہیں، اس لئے کہ اگر ایک شئی حقیقت ہے تو ہو سکتا ہے وہ خاص ہو یا عام ہو وغیرہ۔ حالانکہ اقسام کے لئے ضروری ہے کہ وہ متباين رہیں؟

جواب اول: اقسام آپس میں اس وقت متباين ہوتے ہیں جب ایک تقسیم کی اقسام ہوں، یہاں ایک تقسیم کی اقسام نہیں بلکہ متعدد تقسیمات کی اقسام ہیں، لہذا ان سب اقسام کا آپس میں متباين ہونا ضروری نہیں، اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ”اسم“ کی ایک تقسیم ہے معرفہ اور نکرہ کی طرف اور ایک تقسیم ہے معرب اور مثنیٰ کی طرف، تو اب ضروری نہیں کہ معرب مثنیٰ، نکرہ اور معرفہ سب آپس میں متباين رہیں، بلکہ یہ آپس میں جمع بھی ہو سکتے ہیں کہ کوئی اسم معرفہ ہو اور مثنیٰ ہو یا کوئی اسم نکرہ ہو مثنیٰ ہو وغیرہ۔

جواب دوم: یہ ہے کہ یہاں حیثیت کی قید معتبر ہے، جب اس کا اعتبار ہو تو کسی بھی تقسیم کے اقسام آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔ مثلاً ایک لفظ ”عین“ لے لیں اس اعتبار سے کہ عین باصرہ، عین جاریہ وغیرہ کے لئے وضع ہے تو مشترک ہے اور اس اعتبار سے کہ باصرہ کے سب افراد کے لئے وضع ہے تو عام ہے۔

قولہ: وهذا ما قال فخر الاسلام: علامہ فخر الاسلام نے تقسیمات کے سلسلے میں جو اختلاف فرمایا ہے اس کا موازنہ مصنفؒ کی رائے کے ساتھ کیا جا رہا ہے۔ چنانچہ انہوں نے پہلی تقسیم کو تعبیر کیا ہے ”فی وجوہ النظم صیغۃ ولغة“ کے الفاظ سے اور اس سے مقصود نظم کی تقسیم باعتبار معنی ہے، نہ کہ متکلم و سامع کے اعتبار سے۔ اب مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تقسیم اول، باعتبار وضع کے ہے، یہ لفظ آسان اور سہل ہے۔ یہاں ایک لفظ صیغۃ ہے، اس کی وضاحت فرماتے ہوئے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صیغہ وہ ہیئت ہے، جو کسی لفظ کو باعتبار حرکات و سکنات اور بعض حروف کو بعض پر مقدم کرنے سے عارض ہو۔ لفظ سے مراد مادۃ لفظ ہے، اب صیغہ اور لغت جب دونوں مل جاتے ہیں تو معنی وہی وضع والا ہوتا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا: تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے۔

علامہ فخر الاسلام نے دوسری تقسیم کو ”وجوہ استعمال النظم و جریانہ فی باب البیان“ سے تعبیر کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ”باعتبار استعمالہ“ سے ذکر کیا تیسری تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے ”وجوہ البیان بذلك النظم“ سے تعبیر کیا مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ”باعتبار ظهور المعنی عنہ و خفائه“ سے تعبیر کیا ہے اور چوتھی تقسیم کو علامہ فخر الاسلام نے ”معرفة وجوہ الوقوف علی المراد والمعانی“ سے تعبیر کیا اور مصنف رحمہ اللہ نے ”فی کیفیۃ دلالة المعنی علی اللفظ“ سے تعبیر کیا، آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ مصنفؒ کے الفاظ سہل اور عام فہم ہیں، فللہ دار المصنفؒ۔

مشترک کی تعریف

التقسیم الأول أي: الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى. اللفظ ان وضع للكثير وضعاً متعددًا فمشترك، كالعین مثلاً وضع تارة للباصرة، وتارة للذهب، وتارة لعین المیزان أو وضعاً واحداً أي: وضع للكثير وضعاً واحداً، والكثير غير محصور، فعام إن استغرق جميع ما يصلح له، وإلا فجمع منكر ونحوه.

ترجمہ: تقسیم اول یعنی وہ تقسیم جو باعتبار وضع لفظ للمعنی کے ہے۔ لفظ کی وضع اگر معانی کثیرہ کے لئے ہو متعدد وضعوں کے اعتبار سے، تو وہ مشترک ہے۔ جیسے کہ لفظ عین ہے اس کی ایک وضع آنکھ کے لئے ہے اور ایک سونے کے لئے، ایک ترازو کے لئے ہے، اور یا لفظ کی وضع معانی کثیرہ کے لئے ہوگی وضع واحد کے اعتبار سے اور وہ کثیر اتنے زیادہ ہوں کہ گنتی میں نہ آسکیں تو وہ عام ہے۔ اگر وہ اپنے ان تمام افراد کو شامل ہو، جس کو شامل ہونے کی اس میں صلاحیت ہے۔ ورنہ وہ جمع منکر وغیرہ ہونگے۔

التقسيم الأول أي: الذي باعتبار وضع اللفظ.....

لفظ کی وضع، معانی کثیرہ کے لئے ہوگی یا معنی واحد کے لئے۔ اگر معنی واحد کے لئے وضع ہے تو خاص اور اگر معنی کثیر کے لئے وضع ہے، تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ ان معانی کثیرہ کیلئے وضع ایک ہے یا اوضاع بھی کثیر ہیں۔ اگر اوضاع کثیرہ ہیں، تو مشترک۔ وضع واحد ہو تو دو صورتیں ہیں۔ وہ کثیر محصور ہیں یا غیر محصور۔ اگر کثیر محصور نہیں، تو پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ لفظ، جمیع افراد کو مستغرق ہو، تو عام۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جمیع افراد کو مستغرق نہ ہو تو یہ جمع منکر ہے اور اگر کثیر محصور ہو، تو اسماء عدد ہیں۔

تشریح الشرح

قوله: التقسيم الأول: اللفظ الموضوع.....: شارح رحمہ اللہ نے بھی انہی الفاظ کو اپنے انداز میں بیان کیا ہے، جو ابھی متن میں گزرے۔

فالمشترك: ما وضع لمعنى.....: اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ تقسیم اول کی چاروں قسموں کو الگ الگ، تفصیل سے بیان فرمانا چاہتے ہیں۔ پھر مشترک کی جو تفصیل ہے، اس میں بکثرت سوالات ہیں، جن کو شارح بیان فرمائیں گے۔

مشترک کی تعریف

مشترک وہ ہے جو معنی کثیر کے لئے وضع ہو اور وہ کثیر معانی اوضاع متعددہ سے حاصل ہوں۔ کثرت سے مراد جو وحدت کے مقابل ہو، اور کثرت سے مراد: قلت کا مقابلہ نہیں، اور وحدت کے مقابل اس لئے مراد لیا گیا تاکہ اس میں مشترک بین معنیں بھی داخل ہو سکے۔

اعتراض: ”بل لجميع الألفاظ المنقولة سے“۔ اب ”بل“ کے لفظ سے سوال ذکر کر رہے ہیں۔ کہ مشترک میں تمام وہ الفاظ بھی داخل ہو گئے، جو جنسیت کے معنی کے لئے وضع ہوئے پھر علیت کے معنی کی طرف منتقل ہو گئے۔ اسی طرح وہ تمام الفاظ، جو ایک اصطلاح میں ایک معنی کے لئے وضع ہیں اور دوسری اصطلاح میں دوسرے معنی کے لئے۔ مثلاً زکوٰۃ، فعل، دوران۔ زکوٰۃ کا لغوی معنی ہے: بڑھوتری اور طہارت، اور اہل شرع کی اصطلاح میں زکوٰۃ کا معنی ہے: بقدر نصاب مال سے ایک خاص مقدار میں صدقہ کرنا۔ اور فعل کا لغوی معنی ہے: کام کرنا، اور نحوی اصطلاح میں فعل کا معنی ہے: ”ما يدل على معناه مقترناً يأخذ الا زمناً الثلاثة“، اور دوران کا معنی لغوی ہے:

چکر لگانا اور اصطلاح مناطقه میں اس کا معنی ہے: اثر کا علت پر موقوف ہونا، اب یہ ساری چیزیں مشترک میں داخل ہو جاتی ہیں حالانکہ یہ مشترک نہیں۔ علی ماصرح بہ البعض؟

جوابات: اس اعتراض کے تین جواب ہیں:

① ان مذکورہ امور کو مشترک نہ کہنا صحیح نہیں، بلکہ یہ سارے امور مذکورہ مشترک ہیں۔ لہذا مشترک، مشترک میں داخل ہو گیا، یہ کوئی بری بات نہیں۔

② ان مذکورہ امور پر مشترک کی تعریف صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ مشترک میں واضح ایک ہوتا ہے اور ان امور میں واضح مختلف ہیں۔

③ یہ الفاظ مشترک نہیں، اس لئے کہ ہم اپنی تعریف میں ایک قید بڑھا دیتے ہیں۔ کہ معانی متعددہ کے درمیان نقل کا تخلل نہ ہو۔ اور ان امور مذکورہ میں تو نقل کا تخلل موجود ہے۔

عام کی تعریف

والعام لفظ وضع وضعاً سے۔ عام وہ لفظ ہے، جو ایک وضع سے معانی کثیرہ کے لئے وضع ہو، کثیر غیر محصور ہوں اور لفظ جمیع ما یصلح کو مستغرق ہو۔

دس سوالات اور ان کے جوابات

۱- سوال: كالعينون لأفراد العين سے۔ معترض کہتا ہے کہ عام کی تعریف میں لفظ ”عين“ داخل ہو گیا، جو کہ مشترک ہے۔ لہذا یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؟

جواب: بڑا سہل ہے کہ حیثیت و اعتبار کی بات ہے۔ اگر لفظ عين عام کی تعریف میں داخل ہے تو اس اعتبار سے کہ باصرہ کے تمام افراد کو شامل ہے۔ جب کہ مشترک کی تعریف میں اس حیثیت سے داخل نہیں۔

۲- سوال: فلان قيل: المراد بالاستغراق سے۔ یہاں سے یہ اعتراض ہے کہ آپ نے کہا عام معانی کثیرہ کو مستغرق ہوتا ہے اور اس استغراق کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: ۱- علی سبیل الشمول، جیسے جمع کے صیغوں میں اور اسماء جمع میں، مثلاً رجال، قوم۔ ۲- علی سبیل البدل، جیسے کوئی کہہ دے من دخل داری فله درهم، تو اب اگر اس میں علی سبیل البدل والے معنی مراد لیں تو اس میں مشترک بھی داخل ہو جائے گا؟

جواب: اگر مشترک کو داخل کریں گے تو نکرہ مشتبہ بھی عام کی تعریف میں داخل ہو جائے گا، حالانکہ وہ عام

نہیں ہے۔

۳- سوال: فإن قيل: هي ليست بموضوعة سے۔ کہ عام کی تعریف میں ہر وہ شئی داخل ہو سکتی

ہے، جو کثیر کے لئے وضع ہوا اور نکرہ مثبتہ تو ایسا نہیں۔ لہذا وہ عام کی تعریف میں داخل نہیں ہوگا؟

جواب: یہ بات اگر آپ نکرہ مفردہ کے بارے میں کہیں تو ٹھیک، ورنہ جمع منکر کے بارے میں یہ بات

درست نہیں اس لئے کہ اس میں علی سبیل البدل عموم ہوتا ہے۔

۴- سوال: والمراد بالوضع للكثير: الوضع سے۔ یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال

یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے مشترک، عام، اسماء عدد تینوں کو وضع للكثير کے تحت داخل کیا ہے۔ حالانکہ اسماء عدد میں

وضع للكثير، سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے۔ مثلاً ثلثہ کا لفظ، تین کے لئے وضع ہے، اس کے علاوہ اس میں کوئی معنی

نہیں۔ اسی طرح مائۃ کا لفظ سو ۱۰۰ کے لئے وضع ہے، اس کے علاوہ کسی پر دال نہیں؟

جواب: آپ کو مغالطہ اس لئے ہوا کہ آپ نے ”للكثير“ کا لام، وضع کے لئے صلہ سمجھا۔ حالانکہ یہ لام،

لام عاقبت ہے اور معنی یہ ہے کہ لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے، جس کا انجام اور عاقبت کثرت ہو، پھر اس کی

تین صورتیں ہیں:

① پہلی صورت: لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے کہ وہ وضع افراد میں سے ہر ہر فرد سے متعلق ہو یا یوں

کہتے کہ اس کا ہر ہر فرد عین وضع ہو اور یہ صورت مشترک کے لئے ہے۔ مثلاً لفظ ”عین“ جاریہ، سورج، رکبہ وغیرہ کے

لئے وضع ہے، اس کو شارحؒ نے ”الوضع لكل واحد من وُحدان الكثير“ سے تعبیر کیا ہے۔

② دوسری صورت، لفظ کو ایسے معنی کے لئے وضع کیا جائے کہ اس کے جزئیات اس کلی میں داخل ہوں۔ جیسے

عام مثلاً رجال، اس کے معنی کلی میں زید، عمرو داخل ہیں، اس کو شارحؒ نے ”أو لأمر يشترك فيه وُحدان الكثير“

سے تعبیر کیا ہے۔

③ تیسری صورت: لفظ کو ایک ایسے معنی کل کے لئے وضع کیا جائے کہ وہ کل اپنے اجزاء مجموع من حیث

المجموع پر دلالت کرے۔ جیسے اسماء عدد میں ہوتا ہے۔ مثلاً مائۃ کا لفظ ہے کہ اس کو معنی کل مجموع من حیث المجموع کے

لئے وضع کیا ہے اور اس کے اپنے ماتحت اجزاء پر دلالت تضمینی ہے، اس کو شارحؒ نے ”أو لمجموع وُحدان الكثير

من حیث هو مجموع“ سے تعبیر کیا ہے۔

۵- سوال: فلان قیل: فیندرج فیہ مثل سے۔ کسی نے کہا کہ وضع للکثیر کا معنی تو یہ ہے کہ لفظ کے

تحت بہت سارے اجزاء آجائیں تو زید، عمر، بکر، فرس پر بھی وضع للکثیر کا اطلاق ہونا چاہئے؟

جواب: بڑا اہل ہے کہ وضع للکثیر میں ایسے افراد داخل ہوا کرتے ہیں، جو مفہوم کے اعتبار سے متحد ہوں۔ جیسے ”ملئۃ“ کے اجزاء متحد ہیں اور آپ نے جو مثالیں پیش کی ہیں یہ مفہوم کے اعتبار سے متحد نہیں۔

۶- سوال: فلان قیل: النکرۃ المنفیۃ سے۔ کسی نے کہا کہ نکرۃ منفیۃ تو عام ہے، لیکن اس میں وضع

للکثیر نہیں ہوتی، اس لئے کہ نکرۃ تو فرد واحد کے لئے وضع ہوتا ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ”عام“ میں وضع للکثیر ہوتی ہے، درست نہیں؟

جواب: ایک وضع شخص ہوتی ہے اور ایک نوعی۔ ۱- وضع شخصی: لفظ وضع ہو کسی معین معنی کے لئے، جیسے لفظ

”ضرب“ وضع ہے، زدن کے لئے۔ ۲- وضع نوعی: کہ لفظ کسی معین معنی کے لئے وضع نہ ہو، بلکہ ایک نوعیت والے معنی کے لئے وضع ہو، جیسے ہیئت فاعل یہ وضع ہے، ہر اس شخص کے لئے، جس کے ساتھ فعل کا قیام ہو۔ اب نکرۃ منفیۃ کا جو معنی کثیر کے لئے وضع ہونا ہے، اگرچہ یہ وضع شخصی کے لحاظ سے نہیں، لیکن وضع نوعی کے اعتبار سے ضرور ہے۔ بایں طور کہ نکرۃ منفیۃ میں کثیر غیر محصور سے حکم منفی ہوتا ہے۔ اب اگر وہ نکرۃ مفرد ہو تو حکم اس مفرد کے ہر ہر واحد سے منفی ہوگا، اور اگر جمع ہو تو حکم مجموعہ سے منفی شمار ہوگا اور یہی وضع نوعی ہے۔ یعنی ایک خاص نوعیت کا معنی اس کو حاصل ہے اور وہ معنی حکم کا کثیر غیر محصور سے منفی ہونا ہے چاہے وہ کثیر، فرد ہو یا جمع۔ اب علماء نے جب نکرۃ منفیۃ کو اس (ذکر کردہ) معنی کے لئے استعمال کیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نکرۃ منفیۃ عموم نفی کے لئے مفید ہوتا ہے، اور یہی وضع نوعی ہے۔

۷- سوال: وکون عمومہا عقلیاً ضروریاً سے۔ یہ عبارت بھی اشکال کا جواب ہے۔ مقرر

نے کہا نکرۃ منفیۃ میں عموم عقلی ہے اور آپ عموم وضعی کی بات کر رہے ہیں۔ تو وضع نوعی سے آپ جس بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے وہ ثابت نہیں ہو سکی۔ باقی عموم عقلی اس طرح ہے کہ اصل میں نکرۃ فرد مبہم کے لئے وضع ہوتا ہے اور جب فرد مبہم منٹھی ہو جاتا ہے تو اس میں عموم آ جاتا ہے اور یہ عموم عقلی ہے؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں جو عموم عقلی ہے، یہ عموم وضعی کے منافی نہیں، اس لئے کہ وضع نوعی جس قاعدہ سے

ثابت ہوتی ہے، وہ قاعدہ عقلاً ہی مستطب ہوتا ہے، لہذا اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وضع عقلی (عموم عقلی) عموم

وضعی میں مندرج ہو جائے۔

۸- سوال: لا یقال: النکرة المنفیة مجاز سے۔ نکرہ منفیہ تو مجاز ہے۔ یعنی معنی عموم میں اور آپ جس عام کی تعریف کر رہے ہیں، وہ حقیقی ہے۔ لہذا اس مقام کے لحاظ سے نکرہ منفیہ کو عام نہ کہنا چاہئے؟ اور مجازی چیز حقیقی میں کیسے داخل ہو سکتی ہے؟

جواب: ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ نکرہ منفیہ کا عموم مجازی ہے۔ اس لئے کہ نکرہ فرد مبہم کے لئے وضع ہے اور نفی جب اس پر داخل ہو، تو فرد مبہم کی نفی کر دیتا ہے اور اس کی وجہ سے عموم پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا نکرہ کا فرد مبہم کے لئے وضع ہونا، یہ بھی حقیقی ہے اور عموم بھی حقیقی۔ چنانچہ محققین نے یہ تصریح کی ہے کہ نکرہ منفیہ میں جو عموم ہے یہ حقیقی عموم ہے، نہ کہ مجازی۔

ومعنی کون الکثیر غیر محصورة سے۔ یہ تمہید ہے سوال کے لئے۔ شارح محصور اور غیر محصور کی وضاحت فرما رہے ہیں کہ محصور سے ہماری مراد یہ ہے کہ عبارت میں ایسا کوئی لفظ ہو، جو حصر پر دال ہو اور غیر محصور سے مراد یہ ہے کہ عبارت میں حصر پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ ہو۔

۹- سوال: ولا یقال: المراد بغير المحصور سے۔ محصور اور غیر محصور کا معنی تو پہلے بیان ہو چکا، لیکن معترض اس کا دوسرا معنی بیان کرتا ہے جو کہ ہمارے معنی کے خلاف ہے کہ غیر محصور وہ ہے، جو تحت حصر الحاصرین نہ ہو، تحت ضبط الضابطین نہ ہو تو آپ کا بیان کردہ معنی درست نہیں؟

جواب: دیکھئے آسمان قرآن کی تصریح کے مطابق سات ہیں۔ تو آپ کے قول کے مطابق اس کو محصور کہنا چاہئے۔ حالانکہ یہ غیر محصور ہے۔ دوسری طرف ”ألف ألف“ آپ کے نزدیک معنی کثیر غیر محصور کے لئے وضع ہے۔ اس کو عام کے معنی میں داخل ہونا چاہئے، اس لئے کہ اہل عرب تو امت امیہ تھی، جو حساب و کتاب نہ جانتی تھی تو اتنا بڑا عدد ان کے شمار میں کیسے آسکتا تھا، تو پھر یہ عام ہو جائے گا، حالانکہ یہ محصور ہے اور اسماء عدد میں داخل ہے، عام نہیں؟

۱۰- سوال: لا یقال: هذا القید مستدرک سے۔ غیر محصور والی قید کے متعلق یہ اعتراض ہے کہ یہ

قید زائد ہے، اس لئے کہ اس کے ذریعے مصنف نے اسماء عدد کو نکال دیا ہے، جب کہ اسماء عدد تو ان استغراق جمیع کی قید سے نکل جاتے ہیں۔ کیونکہ اسماء عدد میں استغراق نہیں ہوتا، کیونکہ مائۃ کا لفظ مجموع من حیث المجموع پر دلالت کرتا ہے، لیکن احاد پر دلالت نہیں کرتا؟

جواب: یہ ہے کہ یہاں دلالت عام ہے، چاہے مطابقی ہو، چاہے تفصیلی ہو۔ اب لفظ مائۃ اسماء عدد میں سے ہے، تو یہ ۱۰۰ پر مجموعہ کے اعتبار سے دلالت تو مطابقی کرتا ہے اور الگ الگ اکائیوں پر دلالت تفصیلی کرتا ہے۔ لہذا یہ غیر محصور ہی کی قید سے نکلیں گے، استغراق کی قید سے نہیں نکلیں گے۔

وقولہ: مستغرق، مرفوع.....: فرماتے ہیں مستغرق کا لفظ مرفوع ہے، لفظ کی صفت ہے اور استغراق کا معنی ہے کہ لفظ اس کو بحیثیت دلالت کے شامل ہو۔

عام، خاص، مشترک، جمع منکر اور مؤول کی تعریفیں

فالعام لفظ وضع وضعاً واحداً للكثير غير محصور، مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله: وضعاً واحداً: يخرج المشترك، والكثير: يخرج مالم يوضع لكثير كزید وعمرو، وغير محصور: يخرج أسماء العدد؛ فإن المائة مثلاً وضعت وضعاً واحداً للكثير، وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له، لكن الكثير محصور. وقوله: مستغرق لجميع ما يصلح له: يخرج الجمع المنكر، نحو: رأيت رجالاً، وهذا معنى قوله: وإلا فجمع منكر، أي: وإن لم يستغرق جميع ما يصلح له، وقوله: ونحوه: مثل رأيت جماعة من الرجال.

فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر، يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام، وعلى قول من يقول بعمومه، يراد بالجمع المنكر ههنا: الجمع المنكر الذي تدل القرينة على أنه غير عام؛ فإن هذا يكون واسطة بين العام والخاص، نحو: رأيت اليوم رجالاً، فإن من المعلوم أن جميع الرجال غير مرئي، وإن كان أي: الكثير محصوراً، كالعدد والتثنية، أو وضع للواحد، فخاص. سواء كان الواحد باعتبار الشخص، كزید أو باعتبار النوع، كرجل وفرس. ثم المشترك إن تُرجح بعض معانيه بالرأي يستى مؤولاً.

أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أي: باعتبار الوضع، على الخاص والعام والمشارك والمؤول، وإنما لم أورد المؤول في القسمة؛ لأنه ليس باعتبار الوضع، بل باعتبار رأي المجتهد.

ترجمہ: پس عام وہ لفظ ہے، جس کو وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور مستغرق لجميع ما يصلح له کے

لئے وضع کیا گیا ہو۔ (یعنی اس کی وضع ایسے کثیر افراد یا معانی کے لئے ہو، جو حصہ و ضبط میں نہ آ سکیں اور یہ لفظ ان تمام کثیرین کو شامل اور مستغرق ہو، جن پر وہ لفظ صادق آنے کی صلاحیت رکھتا ہو) وضعاً واحداً کی قید سے مشترک خارج ہو جائے گا اور کثیر کی قید سے وہ الفاظ خارج ہو جائیں گے، جن کی وضع کثیر کے لئے نہیں ہوتی، جیسے زید، عمر وغیرہ ہیں۔ غیر محصور کی قید سے اسماء عدد خارج ہو جائیں گے، اس لئے کہ مثلاً لفظ مائے کی وضع، وضع واحد کے ساتھ کثیرین کے لئے ہے اور وہ مستغرق لجمع ما بصلح لہ بھی ہے، لیکن وہ کثیر محصور ہیں۔ (غیر محصور نہیں) اور مستغرق لجمع ما بصلح لہ کی قید سے جمع منکر وغیرہ خارج ہو جائیں گے، جیسے ”رأیت رجالاً“ اور ماتن کے قول ”والا فجمع منکر“ کے یہی معنی ہیں، یعنی وہ جمع ما بصلح لہ کا احاطہ نہ کر سکے اور ماتن کے قول ونحوہ کی مثال ”رأیت جماعة من الرجال“ ہے۔

لہذا جو لوگ جمع منکر کے عموم کے قائل نہیں، ان کے ہاں جمع منکر، خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہوگی اور جن کے ہاں جمع منکر عام ہے، ان کے مسلک کے مطابق یہاں اس کے معنی یہ ہونگے کہ اگر کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ عام نہیں ہے تو جمع منکر، خاص اور عام کے درمیان واسطہ ہوگی۔ جیسے رأیت اليوم رجالاً۔ اس لئے کہ ایک دن میں تمام مردوں کو دیکھنا ناممکن ہے اور اگر وہ کثیر محصور ہوں۔ (یعنی شمار میں آ سکتے ہیں) جیسے اسماء عدد اور ثننیہ ہیں یا اس کی وضع ہی واحد کے لئے ہو تو یہ خاص ہے، چاہے وہ واحد شخصی ہو، جیسے زید یا دہ نوئی ہو، جیسے رجل و فرس۔ پھر مشترک کے بعض معانی کو اگر رائی اور عقل سے ترجیح دی جائے تو اس کو مؤول کہتے ہیں۔

ہمارے اصحاب نے باعتبار صیغہ و لغت یعنی باعتبار وضع، لفظ کو خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف تقسیم کیا ہے، اور ہم نے مؤول کو تقسیم میں ذکر نہیں کیا، اس لئے کہ (ہماری رائے میں) یہ باعتبار وضع کے نہیں ہے، بلکہ باعتبار رائے مجتہد کے ہے۔

فالعام: لفظ وضع وضعاً واحداً.....

مصنف نے صرف چار باتیں ارشاد فرمائی ہیں:

① پہلی بات: فالعام لفظ وضع..... سے۔ کہ عام وہ ہے کہ لفظ ایک وضع سے کثیر معانی کیلئے وضع ہو اور وہ

کثیر غیر محصور ہوں اور لفظ میں استغراق ہو۔ اب یہاں چار قیدی ہیں۔

۱- ایک وضع: اس قید کے ذریعے مشترک سے احتراز ہے۔ ۲- کثیر معانی کے لئے: اس قید کے ذریعے

زید، عمرو، بکر وغیرہ نکل جائیں گے۔ ۳۔ غیر محصور: اس سے اسماء عدد نکل جائیں گے۔ ۴۔ استغراق ہو: اس قید سے جمع منکر سے احتراز ہے، جیسے رأیت رجالاً۔

② دوسری بات: وإلا فجمع منکر، أي: وإن لم يستغرق سے۔ وإلا فجمع منکر کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں کہ اگر لفظ میں اپنے تمام افراد پر دلالت کی صلاحیت نہ ہو، مستغرق نہ ہو تو وہ جمع منکر ہے۔ مثال کے طور پر رأیت جماعة من الرجال۔ میں نے آدمیوں کی ایک جماعت دیکھی۔ تو اب یہاں اس جماعت کا پتا نہیں کہ کتنے آدمی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ لفظ اپنے افراد کے لئے مستغرق نہیں تو اس اعتبار سے جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہے۔ البتہ بعض لوگوں کی نظر میں جمع منکر عام میں داخل ہے۔ اب خاص طور پر اس مقام میں جمع منکر کو واسطہ ہونا چاہئے، تاکہ یہ عام سے نکل جائے۔ اس لئے یہاں پر ان کو قرینہ لگانے کی ضرورت پڑتی ہے۔ مثلاً اليوم کا قرینہ رأیت اليوم رجالاً۔ اس لئے کہ ایک دن میں دنیا کے تمام لوگوں کو نہیں دیکھا جاسکتا۔ لہذا اليوم اس بات پر قرینہ ہے کہ یہ عام بھی نہیں اور خاص بھی نہیں، بلکہ واسطہ ہے۔ اسی طرح فی الدار رجالٌ میں لفظ الدار قرینہ ہے، عدم عموم کے لئے۔ اس لئے کہ ایک گھر میں دنیا بھر کے لوگ جمع نہیں ہو سکتے۔

③ تیسری بات: وإن كان أي: الكثير محصوراً، كالعدد سے۔ پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ معنی اگر واحد ہے تو خاص اور اگر معنی کثیر ہے، لیکن محصور ہے تو بھی خاص۔ اب اس کو لے کر بات آگے بڑھا رہے ہیں کہ پھر خاص میں یہ تقسیم ہے کہ وہ خاص ہو باعتبار شخص کے، جیسے زید یا باعتبار نوع کے، جیسے رجل یا فرس۔

④ چوتھی بات: ثم المشترك إن تُرجع بعض معانيه سے۔ کہ مشترک کے بعض وجوہ کو دوسرے پر ترجیح دی جائے تو وہ مؤول ہے۔ چنانچہ علماء نے لفظ کو باعتبار وضع خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف تقسیم کیا۔ باقی میں نے مؤول کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ مؤول میری نظر میں وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں، بلکہ اوصاف مجتہد میں سے ہے۔

تشریح الشرح

قوله: وإلا فجمع منکر، المعتبر: مصنف کی دوسری بات کو لے کر شارح وضاحت کر رہے ہیں کہ کون جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں اور کون نہیں۔ تو فرمایا کہ علامہ فخر الاسلام اور بعض مشائخ کی نظر میں جمع منکر عام میں داخل ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ حضرات عام میں استغراق کی قید نہیں لگاتے۔ رہی بات مصنف کی اور

محققین کی، تو ان حضرات کی نظر میں عام میں استغراق کی قید لگانا ضروری ہے۔ لہذا جمع منکر عام سے نکل جائے گی۔
تو جمع منکر ان کی نظر میں نہ عام ہے نہ خاص، بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے اور جن کی نظر میں جمع منکر عام ہے تو
اس مقام پر ان کے لئے ضروری ہوگا کہ اس میں قرینہ کی قید لگائیں، تاکہ یہ عام سے نکل جائے اور واسطہ بین الخاص
والعام ہو۔ جیسے رأیت اليوم رجالاً میں، اليوم اور فی الدار رجال میں، الدار۔

سوال: إلا أن هذا غیر مختص سے۔ مصنف پر ایک سوال ہے کہ آپ نے کہا کہ جس لفظ میں
استغراق لجميع الافراد نہ ہو وہ جمع منکر ہے لیکن ہمارے خیال میں یہ بات غلط ہے، اس وجہ سے کہ ایک لفظ عام
ہے، لیکن عقل نے اس کو بعض افراد کے ساتھ خاص کر دیا تو یہ بھی جمع منکر ہو کر عام سے خارج ہوگا۔ حالانکہ یہ عام ہے؟
جواب: یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بعد میں تصریح فرمائی ہے کہ جہاں عام کی تخصیص ہو جائے عقل
سے یا استثناء کے ذریعے سے تو وہ عام، عام ہی رہے گا، اس کا عموم ختم نہیں ہوگا۔ صرف اتنا فرق ہے کہ تخصیص سے
پہلے عام غیر مخصوص عنہ البعض تھا اور بعد میں عام بخص عنہ البعض ہو گیا۔

قولہ: أو باعتبار النوع، كرجل و فرس: شارح مصنف رحمہ اللہ کی تیسری بات کی
وضاحت فرمانا چاہتے ہیں کہ نوع شرعی اور نوع منطقی کبھی متفق ہو جاتے ہیں اور کبھی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ مناطقہ کی نظر
حقیقت پر اور اہل شرع کی نظر، اغراض پر ہوتی ہے۔ اب کبھی ایسا ہوگا کہ دونوں کے ہاں نوع ہوگی، جیسے فرس اور
کبھی عرف شرع کی نوع، منطق کی نوع نہیں ہوگی، جیسے رجل کہ شریعت نے ”رجل“ اور ”امرأة“ کو الگ الگ
نوع شمار کیا ہے، اس بات پر نظر رکھتے ہوئے کہ ”رجل“ بعض احکام کے ساتھ مختص ہے مثلاً نبوت، امامت، شہادت
فی الحد والقصاص وغیرہ، جب کہ عورت بعض دوسرے احکام کے ساتھ مختص ہے، مثلاً متولدہ ہونا، مستقر شہ ہونا، گھر کا
منظمہ ہونا وغیرہ، لہذا ”رجل“ اور ”امرأة“ الگ الگ نوع ہیں۔

قولہ: ثم المشترك ذكر فخر الإسلام: شارح اس قول کے تحت فرماتے ہیں کہ علامہ فخر
الاسلام اور بعض دوسرے حضرات نے لفظ کی تقسیم باعتبار وضع کے خاص، عام، مشترک اور مؤول کی طرف کی ہے،
پھر مؤول کی تفسیر یہ کی کہ مشترک کے بعض وجوہ کو رائے سے ترجیح دی جائے۔

اعتراض: وأورد عليه أن المولى قد لا يكون: شارح فرماتے ہیں کہ ان پر دو طرح کا

اشکال پڑتا ہے:

① آپ نے یہ کہا کہ مؤول مشترک سے بنتا ہے، حالانکہ خفی، مشکل اور مجمل سے جب خفاء کو دور کیا جائے، تو یہ بھی مؤول بنتا ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ مؤول (صرف) مشترک سے بنتا ہے، یہ بات درست نہیں ہے۔

② وتر جحہ قد لا یکون سے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ بعض معانی کو رائے سے ترجیح دی جائے، تو مؤول بنتا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ جہاں خبر واحد یا قیاس سے ترجیح دی جائے وہ مؤول نہ ہو، حالانکہ یہ بات غلط ہے، اس لئے کہ ”میزان“ میں مذکور ہے کہ خفی، مشکل، مجمل اور مشترک کی خفاء کو اگر دلیل قطعی سے دور کیا جائے تو یہ ”مفسر“ کہلاتا ہے، اور اگر ان کی خفاء کو دلیل ظنی مثلاً قیاس، خبر واحد وغیرہ سے دور کیا جائے تو یہ ”مؤول“ کہلاتا ہے۔

① پہلے کا جواب: واجب عن الاول سے۔ کہ ہم مطلق مؤول کی بات نہیں کرتے، بلکہ ہم اس مؤول کی بات کر رہے ہیں، جو مشترک سے بنا ہو، اور ظاہر ہے کہ یہ مؤول مشترک کے ساتھ مختص ہے۔

② دوسرے کا جواب: وعن الثانی سے۔ کہ غالب الرأی سے ہماری مراد ظن غالب ہے۔ اب چاہے ظن غالب حاصل ہو خبر واحد سے یا قیاس سے یا تأمل فی الصیغہ سے جیسے ”ثلاثة قروء“ میں۔

ومعنی کونہ من أقسام النظم.....: مؤول از اقسام نظم ہے، اس کو ثابت کرنے کے لئے دو باتیں کہی گئی ہیں: ۱- ایک بات: تو یہ کہی گئی ہے کہ تاویل بے شک مجتہد کرتا ہے، لیکن تاویل کے بعد اس کی نسبت لفظ کی طرف ہوتی ہے۔ لہذا مؤول از اقسام لفظ و نظم ہے۔ ۲- دوسری بات: یہ کہی گئی ہے کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ غالب الرأی سے مراد ہے تأمل والاجتہاد فی نفس الصیغہ، باقی مؤول کو جو اشتراک اور ترجیح بالا اجتہاد والقیاس فی نفس الصیغہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے، وہ اس واسطے تا کہ مؤول کا از قسط لفظ و نظم ہونا متحقق ہو، اس لئے کہ مشترک ایسے متعدد معانی کے لئے وضع ہوتا ہے کہ لفظ ان معانی میں سے ہر معنی کا احتمال رکھتا ہے، علی سبیل البدل، تو صیغہ پر نظر رکھتے ہوئے جب لفظ کسی بھی معنی پر محمول کیا جائے تو وہ از قسم لفظ ہونے سے خارج نہیں ہوتا۔ بخلاف ما اذا حمل۔ ہاں ان قیود کا اعتبار نہ کیا جائے تو پھر وہ مؤول از قسم نظم نہ ہوگا، مثلاً دلیل قطعی سے خفاء زائل ہو تو ”مؤول“ نہیں ہوگا، بلکہ وہ ”مفسر“ ہوگا، اسی طرح اگر خفاء قیاس اور خبر واحد سے زائل ہو تو وہ ”مؤول“ از قسم لفظ نہ ہوگا، اسی طرح اگر لفظ ”مشترک“ سے نہ ہو، بلکہ وہ مجمل اور مشکل ہو اور دلیل قطعی سے اس کی خفاء زائل ہو تو بھی وہ از قسم لفظ و نظم نہ ہوگا، لہذا ”اشتراک اور ترجیح بالا اجتہاد“ کی قید کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

اسم ظاہر کی اقسام کا بیان

ثم هنا تقسيم آخر لابد من معرفته ومعرفة الأقسام التي تحصل منه وهو هذا : وأيضاً الاسم الظاهر إن كان معناه عين ما وضع له المشتق منه، مع وزن المشتق، فصفة، وإلا فإن تشخص معناه فعلم وإلا فاسم جنس، وهما: إما مشتقان أولاً، ثم كل من الصفة واسم الجنس إن أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد أو أشخاصه كلها فعام أو بعضها معيناً فمعهود أو منكراً فنكرة، فهي ما وضع لشيء لا يعينه، عند الإطلاق للسامع، والمعرفة ما وضع لمعين عند الإطلاق له أي: للسامع وإنما قلت: عند الإطلاق؛ إذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع، وإنما قلت: للسامع؛ لأنه إذا قيل جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل متعيناً للمتكلم.

فعلم من هذا التقسيم حد كل من الأقسام وعلم أن المطلق من أقسام الخاص؛ لأن المطلق وضع للواحد النوعي. واعلم أنه يجب في كل قسم من هذه الأقسام أن يعتبر من حيث هو كذلك؛ حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم؛ فإن بعض الأقسام قد يجتمع مع بعض، وبعضها لا، مثل قولنا: جرت العيون، فمن حيث إن العين وضعت تارةً للباصرة وتارةً لعين الماء، تكون العين مشتركة بهذه الحيشية، ومن حيث إن العيون شاملة لأفراد تلك الحقيقة وهي: عين الماء، مثلاً تكون عامة بهذه الحيشية، فعلم أنه لا تنافي بين العام والمشارك، لكن بين العام والخاص تناف؛ إذ لا يمكن أن يكون اللفظ الواحد خاصاً وعماماً بالحشيتين. فاعتبر هذا في البواقعي، فإنه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا.

ترجمہ: یہاں ایک اور تقسیم ہے، جس کا پہچاننا اور اس کے اقسام کا پہچاننا ضروری ہے۔ وہ یہ ہے کہ اسم ظاہر کے معنی اگر وہی ہوں، جن کے لئے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہے اور اس میں مشتق کا وزن بھی سالم ہو تو وہ صفت ہے، ورنہ اگر اس کے معنی شخصی ہوں تو وہ علم ہے، ورنہ اسم جنس ہے۔ پھر یہ دونوں (علم اور اسم جنس) مشتق ہو گئے یا نہیں۔ پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر کسی بلا کسی قید کے مراد ہو، تو وہ مطلق ہے، ورنہ مقید۔ یا اس سے اس کے سارے اشخاص مراد ہوں تو وہ عام ہے یا بعض مراد ہوں تو وہ معهود ہیں یا غیر معهود (یعنی منکر ہوں) تو وہ نکرہ ہے۔ نکرہ وہ ہے جو غیر معین چیز کے لئے وضع کیا گیا ہو، اطلاق للسامع کے وقت۔ یعنی جب سامع کے سامنے اس کو مطلق بولا جائے تو اس کی وضع غیر معین کے لئے

ہو۔ معرفہ ہے، جس کی وضع اطلاق للسامع کے وقت معین کے لئے ہو اور ہم نے اطلاق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ وضع کے وقت نکرہ اور معرفہ تعین و عدم تعین میں برابر ہیں۔ ”للسامع“ کی قید اس لئے لگائی کہ جب کہا جائے ”جاءنی رجل“ تو ممکن ہے کہ وہ ”رجل“ متکلم کے ہاں متعین ہو۔

پس اس تقسیم سے ہر قسم کی تعریف معلوم ہوگئی اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مطلق خاص کے اقسام میں سے ہے۔ یہ بھی جان لو کہ ان میں سے ہر قسم کے ساتھ حیثیت کی قید کا اعتبار کرنا ضروری ہے، تاکہ تمام اقسام میں باہمی منافات کا وہم نہ ہو، اس لئے کہ کبھی بعض اقسام، بعض کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ہمارا قول ”جرت العیون“ اس میں لفظ ”عین“ اس حیثیت سے کہ کبھی موضوع للباصرۃ ہوتا ہے اور کبھی اس کی وضع چشمہ کے لئے ہوتی ہے، وغیرہ۔ تو اس اعتبار سے یہ مشترک ہے اور اس حیثیت سے کہ لفظ عیون ایک حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہے اور وہ مثلاً چشمہ ہے تو وہ عام ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عام اور مشترک میں کوئی منافات نہیں۔ لیکن عام اور خاص میں منافات ہے، اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی لفظ عام بھی ہو اور خاص بھی ہو دو مختلف حیثیتوں سے۔ اس کا اعتبار باقی اقسام میں بھی کر لو، اس لئے کہ جن حدود کو ہم نے ذکر کیا ہے، ان سے واقف ہونے کے بعد یہ (فرق کرنا) آسان ہے۔

ثم هنا تقسیم آخر لا بد من معرفته

اس عنوان کے تحت کل تین باتیں ہیں:

پہلی بات: یہاں کل چار تقسیمات ہیں۔

① پہلی تقسیم: اس طرح کہ اسم ظاہر میں مشتق منہ کا معنی ہو اور مشتق کا صیغہ ہو تو یہ صفت ہے۔ اور اگر یہ نہ ہو،

تو معنی میں اگر تشخص ہے تو علم، اگر معنی میں تشخص نہ ہو تو اسم جنس۔ خلاصہ یہ کہ اسم ظاہر کی تین قسمیں ہوں گی۔ صفت، علم اور اسم جنس۔

② دوسری تقسیم: وہما إما مشتقان أولاً سے۔ کہ علم اور اسم جنس دونوں مشتق ہونگے یا غیر مشتق مثلاً

زید علم ہے اور غیر مشتق ہے اور ضارب اگر کسی کا نام ہو تو یہ علم بھی ہے اور مشتق بھی ہے۔ اور رجل اسم جنس، غیر مشتق اور مقل اسم جنس اور مشتق ہے۔

③ تیسری تقسیم: ثم کل من الصفة واسم الجنس سے۔ کہ صفت اور اسم جنس میں اگر مسمی مطلوب

ہو، بغیر کسی قید کے تو یہ مطلق ہے اور اگر مسمی مطلوب ہو، کسی قید کے ساتھ تو یہ مقید ہے۔

④ چوتھی تقسیم: او اشخاصہ کلہا فعام سے۔ اگر تمام کے تمام اشخاص مراد ہوں تو عام ہے اور اگر بعض متعین مراد ہوں تو معرفہ ہے اور اگر بعض غیر متعین مراد ہوں، تو نکرہ ہے۔

دوسری بات: فہی ما وضع لشیء سے، معرفہ اور نکرہ کی تعریف پیش کرتے ہیں۔

نکرہ و معرفہ کی تعریف

نکرہ: وہ ہے کہ جب سامع کے سامنے بولا جائے، تو غیر معین ہو۔ اطلاق کے وقت، سامع کے واسطے۔

معرفہ: وہ ہے کہ جب سامع کے سامنے بولا جائے، تو وہ معین ہو، اطلاق کے وقت، سامع کے واسطے۔

اب اطلاق کی قید اس لئے لگائی کہ وضع کے اعتبار سے معرفہ و نکرہ میں فرق نہیں ہوتا، بلکہ استعمال کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ اور سامع کی قید اس لئے لگائی کہ ہو سکتا ہے متکلم کسی لفظ کو استعمال کرے اور اس کا مدلول اس کے ہاں متعین ہو اور سامع اس کو غیر متعین سمجھے۔ بہر حال ایک تو ان تقسیموں سے تمام اقسام مذکورہ کی تعریف معلوم ہوگئی، دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ مطلق اور مقید، خاص کی قسمیں ہیں۔

تیسری بات: و اعلم انه يجب فی کل قسم من هذه الأقسام سے۔ کہ اقسام مذکورہ میں سے بعض ایسے ہیں، جو ایک دوسرے سے کبھی مل جاتے ہیں اور بعض ایسے ہیں، جو کبھی نہیں ملتے۔ لہذا حیثیت کی قید ہونی چاہئے۔

مثلاً: جرت العیون۔ تو ”عین“ اس حیثیت سے کہ اس کی وضع عین باصرہ اور چشمہ دونوں کے لئے الگ الگ ہے تو یہ مشترک ہے، اور اس حیثیت سے کہ چشمہ کے تمام افراد کو شامل ہے، تو عام ہے۔ فاعلم انه تو معلوم چلا کہ عام اور مشترک میں منافات نہیں، لیکن عام اور خاص میں منافات ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک لفظ عام بھی ہو اور خاص بھی۔ فاعتبر هذا فی البواقی۔

تشریح الشرح

قوله: الاسم الظاهر، قید بذلك اس عبارت کے تحت شارح رحمہ اللہ چار باتیں ذکر فرماتے ہیں۔

پہلی بات: ”قید بذلك؛ لأن المضمّر سے۔ کہ مصنف رحمہ اللہ نے اسم ظاہر کی قید لگائی، لہذا ضمیر

اور اسم اشارہ خارج ہو گئے۔

دوسری بات: والعقۃ بمقتضیٰ هذا التقسیم سے۔ کہ اس تقسیم اول کے اعتبار سے صفت وہ اسم مشتق

ہے، جس میں مشتق کا وزن اور مشتق منہ کا معنی موجود۔ مثلاً ضارب، مضروب، میں کہ یہ دونوں ”ضربت“ سے مشتق ہیں، ضارب کا معنی ہے ”ضرب مع وزن فاعل کے“ اور مضروب کا معنی ہے، ”ضرب مع وزن مفعول کے“۔

تیسری بات: واحترز بقولہ: مع وزن سے۔ فرماتے ہیں مع وزن المشتق کی قید سے احتراز ہے اسم زمان، اسم مکان اور اسم آلہ سے کہ ان میں مشتق منہ کا معنی موجود نہیں ہوتا۔ مثلاً مَقْتَل کا معنی قتل مع وزن مفعول کے نہیں، اور مِفْتَاح کا معنی، فتح مع وزن مفعول کے نہیں۔

چوتھی بات: ولقائل أن يقول: هذا التفسير سے، اس عبارت سے مصنف کے قول: ”مع وزن المشتق“ پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کو ذکر کرتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ کے قول کے مطابق تو صفت کی تعریف جامع نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ تعریف تو صرف اس صفت پر صادق ہوگی جو فاعل یا مفعول کے وزن پر ہو، اور وہ صفات جو کہ ان اوزان پر نہیں ہیں، وہ صفات، صفات ہونے کے باوجود صفت کی گزشتہ تعریف میں داخل نہ ہوں گی، اس لئے کہ جس لفظ کے ساتھ معنی مصدری قائم ہو اس کی تعبیر یا تو فاعل کے وزن سے ہوتی ہے اور یا مفعول کے وزن سے ہوتی ہے، اور افعِل، فعْلان، فَعَلَ، مُسْتَفْعِل، مُفْعَلٌ وغیرہ سے اس کی تعبیر نہیں ہوتی (حالانکہ یہ مذکورہ تمام کے تمام صفات ہیں) مثلاً ابیض اور افضل کا معنی: بیاض و فضل مع وزن افعِل نہیں ہے، اور عطشان کا معنی: عطش مع وزن فعْلان نہیں ہے اور خیر کا معنی: خیریت مع وزن فَعَلَ نہیں ہے اور مستخرج اور مدحرج کا معنی: استخراج و درجہ مع وزن مُسْتَفْعِل و مُفْعَلٌ نہیں ہے۔

اور اگر آپ اس اعتراض کو منع کرتے ہوئے کہیں کہ ابیض و افضل کا معنی: بیاض و فضل مع وزن افعِل ہے، اسی طرح عطشان کا معنی: عطش مع وزن فعْلان ہے، وغیرہ وغیرہ تو پھر ہم کہیں گے کہ پھر تو ”اسم مکان“ اور ”اسم آلہ“ بھی صفات کی تعریف سے خارج نہیں ہوں گے، اس لئے کہ جیسے ”ابیض“ اسم تفصیل کا معنی: بیاض مع وزن افعِل ہے اور ”مدحرج“ اسم فاعل کا معنی: درجہ مع وزن مُفْعَلٌ ہے، تو اسی طرح ”مقتل“ اسم مکان کا معنی: قتل مع وزن مفعول ہے، حالانکہ حضرات جمہور نے ”اسم آلہ“ اور ”اسم مکان“ کو صفات میں سے شمار نہیں کیا؟

پہلا جواب: اس کا یہ دیا گیا ہے کہ ہماری مراد، وزن مشتق سے، ہیئت مشتق ہے۔ چاہے اسم فاعل ہو مفعول ہو صفت مشبہ ہو مزید وغیرہ ہوں۔ خلاصہ یہ ہے کہ صفت میں مادہ اور صورت (ہیئت) دونوں کا اعتبار ہے، اس لئے کہ صفت میں وضع کے وقت جس طرح معنی مصدری معتبر ہوتا ہے تو اسی طرح اس میں ہیئت کا بھی اعتبار ہوتا

ہے، چاہے وہ ہیئت فاعل کی ہو یا فعل کی یا فعلان کی یا مفعول کی یا مستفعل کی، بہر حال وزن مشتق، وزن فاعل کی خصوصیت نہیں، بلکہ یہ ہیئت عام ہے، ہر مشتق کے لئے۔ اس پر اب کسی نے اعتراض کر دیا۔

اعتراض: اس صورت میں اسم زمان، مکان اور آلہ صفت میں داخل ہو جائیں گے، جب کہ جمہور نے ان کو صفات میں سے شمار نہیں کیا۔

جواب: اس مقام پر مصنف رحمہ اللہ نے جمہور کی مخالفت کی ہے اور بعض دفعہ مصنف رحمہ اللہ مقام تحقیق میں جمہور کی مخالفت کرتے رہتے ہیں۔

اصل اعتراض کا دوسرا جواب: یہ دیا گیا کہ یہاں مضاف محذوف ہے اور وہ لفظ جنس ہے یعنی مع وزن جنس المشتق جنس مشتق وہ ہے، جس میں کسی طرح بھی فاعلیت یا مفعولیت کا معنی مقصود ہو۔ لہذا اسم زمان، مکان، آلہ کے علاوہ سب صورتوں میں یہ معنی مقصود ہے تو صفت اسم زمان، مکان اور آلہ کے علاوہ تمام مشتقات کو شامل ہو جائے گی۔

قوله: وهما أي: العلم واسم الجنس اس قول کے تحت شارح رحمہ اللہ نے تین باتیں ذکر کی ہیں۔

پہلی بات: ای العلم واسم الجنس سے۔ علم اور اسم جنس کی مشتق اور غیر مشتق دونوں صورتوں کی مثالیں دی ہیں۔ علم اور اسم جنس مشتق ہوں، جیسے: خاتم اور مقل بالترتیب۔ بعض لوگوں نے اس جنس مشتق کے لئے ضارب کی مثال پیش کی ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضارب تو مشتق کا قسم ہے، لہذا ضارب سے اسم جنس مشتق کی مثال دینا درست نہیں ہے۔ دونوں غیر مشتق ہوں، مثال زید اور رجل بالترتیب۔

دوسری بات: والاشتقاق بفسر تارة سے۔ اشتقاق کی دو تفسیریں ہیں۔ علمی اور عملی۔ ۱۔ علمی: اشتقاق علمی یہ ہے کہ دو کلموں میں کوئی مناسبت پائی جائے تو ایک کو دوسرے کی طرف لوٹایا جائے۔ تو جس کو لوٹایا وہ مشتق اور جس کی طرف لوٹایا، وہ مشتق منہ ہے۔ ۲۔ عملی: اشتقاق عملی کی تفسیر یہ ہے کہ ایک کلمہ سے حروف اصلیہ کو لیکر کوئی ایک کلمہ بنالیں۔ اب جو بنایا گیا وہ مشتق ہوگا اور جس سے بنایا گیا، وہ مشتق منہ ہوگا۔

تیسری بات: ولا يخفى أن العلم لا يكون سے۔ کہ علم من حيث العلم، میں اشتقاق نہیں ہوتا۔ ہاں معنی لغوی کے اعتبار سے اس میں اشتقاق ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم چلا کہ حقیقۃً مشتق، اسم جنس ہی ہوتا ہے۔

قولہ: **ان أريد منه المسمى**.....: متن میں تقسیم نمبر ۳ میں یہ لفظ گزرا تھا، شارح اس کی وضاحت کر رہے ہیں کہ یہ اس بات کا اظہار ہے کہ مطلق میں نفس مسمیٰ مطلوب ہوتا ہے، اس کے افراد مراد نہیں ہوتے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں، اس لئے کہ آیت ”فتحریر رقبة“ میں ایک فرد آزاد کرنا مراد ہے، نہ کہ مسمیٰ؟

گویا شارح رحمہ اللہ نے مصنف رحمہ اللہ پر اعتراض کر دیا۔ جواب: ہم یہ دے سکتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ کا مطلوب بھی یہی ہے کہ فرد مراد ہے البتہ فرد، مسمیٰ کے ضمن میں ہوگا۔ فلا اشکال۔

فہی ما وضع، لما كان الخارج.....: اس عنوان کے تحت معرفہ و نکرہ کی تعریف کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، کہ ان کی تعریف اس لئے کی گئی کہ نکرہ کے بعض افراد، تقسیم سے خارج ہو رہے تھے۔ اور وہ افراد یہ ہے کہ نکرہ کا استعمال ”فرد“ میں ہونہ کہ ”مسمیٰ“ میں۔ اس لئے نکرہ کی تعریف کرنی پڑی، اسی طرح معرفہ کے بعض افراد، جو معہود ہیں وہ نکل رہے تھے، اس وجہ سے معرفہ کی تعریف کرنی پڑی۔

قولہ: **عند الإطلاق للسامع**، قید.....: شارح فرماتے ہیں، بہترین تعریف یہ ہے کہ مذکورہ بالا قیود کی بجائے دلالت کو لے کر یوں کہا جائے کہ اگر لفظ کی دلالت معنی متعین پر ہو، تو معرفہ ہے اور اگر اسکی دلالت معنی متعین پر نہیں تو نکرہ ہے، اور اطلاق اور السامع کے قیود کا اعتبار نہیں، جس کی طرف مصنف گئے ہیں، اس لئے کہ جب کہا جائے ”جائنی رجل“ تو ممکن ہے کہ ”رجل“ متکلم کی طرح سامع کی نظر میں بھی متعین ہو، لیکن دلالت لفظ کے اعتبار سے چونکہ ”رجل“ متعین نہیں ہے، اس لئے یہ نکرہ ہے، تو معلوم ہوا کہ اعتبار دلالت لفظ کا ہے نہ کہ ”عند الإطلاق اور للسامع“ کا۔

جواب: گویا یہ مصنف پر اعتراض کیا گیا تو ہم جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ مصنف کی مراد بھی ”عند الإطلاق للسامع“ سے یہی ہے، جو آپ نے بیان کیا، اس لئے کہ ”عند الإطلاق للسامع“ کا مطلب یہ ہے معرفہ وہ ہے کہ اس کی وضع میں واضح کے نزدیک تعین للسامع معتبر ہوتی ہے، اور نکرہ وہ ہے جس کی وضع میں واضح کے نزدیک تعین للسامع معتبر نہیں ہوتی۔

قولہ: **وأعلم أنه يجب إلى آخره**.....: یہ بعینہ وہ بات ہے، جو متن میں وضاحت سے گزری۔

لیکن شارح رحمہ اللہ نے صرف اپنے الفاظ میں اس کو بیان کیا ہے۔

وما ذكر من أن النكرة الموصوفة.....: یہ ایک سوال ہے کہ آپ نے کہا تھا کہ ایک لفظ مختلف

حیثیتوں سے عام اور خاص نہیں ہو سکتا۔ لیکن ہم آپ کو ایک ایسا لفظ دکھائیں گے، جو عام بھی ہے اور خاص بھی ہے

اور وہ ہے نکرہ موصوفہ؟

جواب: شارح رحمہ اللہ نے فسبجی، جوابہ کہہ کر فرمایا کہ جواب کا انتظار کریں، جس کا حاصل یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ کے ”عام من وجہ“ اور ”خاص من وجہ“ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نکرہ موصوفہ اس مطلق کے اعتبار سے ”خاص“ ہوتا ہے، جس میں یہ قید نہیں ہوتی اور جن افراد میں یہ قید موجود ہوتی ہے ان کے اعتبار سے وہ ”عام“ ہوتا ہے، بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ ”نکرہ موصوفہ“ حقیقتہً ”خاص“ نہیں ہوتا، جس کی وضع معنی واحد یا معانی کثیر محصور کے لئے ہوتی ہے، بلکہ وہ اضافی طور پر خاص ہوتا ہے، اور حقیقتہً وہ ”عام“ ہی ہوتا ہے۔

هذا غایة ما تكلفت لتقرير: آخر میں شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس تقسیم اور اس کی اقسام کو واضح کرنے میں میں نے بہت تکلف کیا لیکن یہ محل نظر ہے۔

خاص کے حکم کا بیان

فصل: الخاص من حيث هو خاص أي: من غير اعتبار العوارض والموانع، كالقرينة الصارفة عن إرادة الحقيقة، مثلاً يوجب الحكم، فإذا قلنا: زيد عالم، فزيد خاص، فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضاً العالم لفظ خاص بمعناه، فيوجب الحكم بذلك الأمر الخاص على زيد قطعاً وسيجيء أنه يراد بالقطعي مغنيان، والمراد ههنا: المعنى الأعم، وهو: أن لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل، لا أن لا يكون له احتمال أصلاً۔

ترجمہ: فصل ((خاص بایں حیثیت کے وہ خاص ہو)) یعنی موانع اور عوارض مثلاً ایسا قرینہ، جو معنی حقیقی کے مراد لینے میں رکاوٹ ہو۔ کا اعتبار کئے بغیر ((حکم کو واجب کرتا ہے))۔ پس جب ہم نے کہا ”زید عالم“ تو اس میں زید خاص ہے، جو علم کے حکم کو کسی یعنی زید پر واجب کرتا ہے۔ اس طرح عالم بھی اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے، تو یہ بھی اس امر خاص کے ساتھ حکم کو، زید پر واجب کرے گا ((قطعی طور پر))۔ اور یہ بات آگے آئے گی کہ قطعاً سے دو معنی مراد لئے جاتے ہیں (ایک عام اور ایک خاص) اور یہاں پر قطعاً کا عام معنی مراد ہے، وہ یہ کہ کوئی ایسا احتمال خاص کے موجب للحکم ہونے میں نہیں ہوتا، جو ناشئ عن دلیل ہو، نہ کہ یہ خاص معنی کہ سرے سے کوئی احتمال ہی نہ ہو۔ (یعنی یہ دوسرا معنی خاص ہے، جو کہ یہاں مراد نہیں)۔

فصل: الخاص من حیث هو خاص.....

مصنف فرماتے ہیں کہ قطع نظر عن القرائن خاص من حیث الخاص حکم کو ثابت کرتا ہے مثلاً زید عالم۔ زید لفظ خاص ہے، جو قطع نظر عن القرائن اپنے حکم کو واجب کر دیتا ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ زید کے مسی پر کوئی حکم لگایا جائے۔ اور عالم بھی ایک لفظ خاص ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے زید پر حکم واجب کیا جائے۔ باقی مع قطع نظر کی بات ہم نے اس لئے کی کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ لفظ خاص ہوتا ہے، لیکن کسی عارض اور قرینہ کی وجہ سے حکم واجب نہیں ہوتا۔ اور قطعاً کا معنی دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ قطعی سے مراد یہ ہے کہ اس کے خلاف کوئی حکم مطلقاً نہ ہو، نہ ناشی عن دلیل، نہ غیر ناشی عن دلیل۔ اور دوسرا یہ کہ ناشی عن دلیل نہ ہو اور مصنف فرماتے ہیں کہ عنقریب قطعی کا معنی آجائے گا، ہم نے آپ کو بتا دیا کہ یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔

خاص کے حکم پر پہلی تفریع

ففي قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ لا يحمل القروء على الطهر، وإلا فإن احتسب الطهر الذي طلق فيه، يجب طهران، وبعض، فإن لم يحتسب، تجب ثلاثة وبعض. اعلم! أن القروء لفظ مشترك وضع للحيض، ووضع للطهر: ففي قوله تعالى: ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ المراد من القروء: الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى، فنحن نقول: لو كان المراد: الطهر، لبطل موجب الخاص، وهو لفظة: ثلاثة؛ لأنه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع، هو الذي يكون في حالة الطهر، فالطهر الذي طلق فيه، إن لم يحسب من العدة تجب ثلاثة أطهار وبعض، وإن احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض.

ترجمہ: ((پس اللہ رب العزت کے ارشاد ”ثلاثة قروء“ (البقرة: ۲۲۸) میں ”قروء“ کو طہر پر محمول نہیں کریں گے، ورنہ اگر آپ اس طہر کو عدت میں شمار کریں، جس میں طلاق دی ہے، تو دو طہر کامل اور ایک آدھا واجب ہوں گے۔ اور اگر اس (طہر کو جس میں طلاق دی ہے) شمار نہ کریں، تو تین طہر کامل اور ایک آدھا واجب ہوں گے))۔ جاننا چاہئے کہ قروء لفظ مشترک ہے، اس کو حیض کے لئے بھی وضع کیا گیا ہے اور طہر کے لئے بھی۔ پس اللہ رب العزت کے ارشاد ”والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء“ میں قروء سے مراد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں حیض ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں طہر۔ پس ہم کہتے ہیں

کہ اگر (قروہ سے) مراد طہر ہو، تو لفظ خاص کا موجب، باطل ہو جائے گا اور خاص ”ثلاثہ“ کا لفظ ہے، اس لئے کہ اگر مراد طہر ہو اور (طلاق میں سے) مشروع طلاق وہ ہے، جو طہر میں ہو۔ اب اگر وہ طہر، جس میں طلاق دی ہے، اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے، تو تین طہر پورے اور بعض حصہ چوتھے کا واجب ہوگا۔ اگر شمار کیا جائے، جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے، تو دو طہر پورے اور تیسرے کا بعض حصہ واجب ہوگا۔ (تو لفظ خاص جو کہ ثلاثہ ہے اس کے مقتضی پر عمل نہ ہوگا)۔

فقہی: قوله تعالى: 'ثلاثة قروہ.....

لفظ ثلاثہ اسم عدد ہے اور اپنے معنی کے لئے خاص ہے کہ دو سے اوپر اور چار سے نیچے کے عدد کو ثلاثہ کہا جاتا ہے۔ اب آیت ثلاثہ قروہ میں، اگر قروہ سے طہر مراد لیا جائے، تو تین والا عدد درست ثابت نہیں ہوگا، اس طرح کہ جس طہر میں طلاق دی ہے، اگر اس کو شمار نہ کیا جائے، تو عدت تین طہر اور چوتھے کا بعض ہو جاتی ہے۔ لہذا تین (جو کہ خاص ہے) کے موجب پر عمل نہیں ہوا۔

اور اگر وہ طہر جس میں طلاق دی ہے، اس کو شمار کیا جائے، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے، تو یہ کل دو طہر اور تیسرے کا بعض ہوگا، لہذا تین (جو کہ خاص ہے) کے موجب پر عمل نہیں ہوا۔ ہاں اگر قروہ سے حیض والا معنی مراد لئے جائیں تو تین حیض مکمل ہو جائیں گے اور ثلاثہ کا لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے درست ثابت ہوگا۔ اب آئیے تفصیل کی طرف۔

تفصیل: یہ ہے کہ قرآن کریم میں ﴿ثلاثة قروہ﴾ کا ذکر ہے کہ مطلقہ عورت کے لئے تین اقراء عدت ہے۔ قروہ کا لفظ دو معنوں کے لئے مشترک ہے طہر اور حیض، اس آیت میں کونسا معنی مراد لیا جائے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں حیض والا معنی مراد ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں طہر والا معنی مراد ہے۔ حنفیہ فرماتے ہیں کہ اگر طہر والا معنی مراد لیں، تو ثلاثہ کا معنی درست نہیں ہوگا، اس لئے کہ اگر اس طہر کو نہ گنا جائے، جس میں طلاق دی جائے تو عدت، تین طہر پورے اور چوتھے کا بعض حصہ ہوگی اور اگر اس کو گنا جائے تو عدت دو طہر اور بعض حصہ تیسرے طہر کا ہوگی، اور ثلاثہ والا معنی درست نہیں ہوگا۔ لیکن اگر حیض کا معنی مراد لو گے تو ثلاثہ جو کہ لفظ خاص ہے اس کا معنی درست ثابت ہوگا، کہ جس طہر میں طلاق دی جائے اس کے بعد جب تین حیض گزریں گے تو عدت مکمل ہو جائے گی، اور ”ثلاثہ“ کے لفظ پر درست عمل ہو سکے گا۔

شوافع کا استدلال یہ ہے کہ ”ثلاثة“ اسم عدد ہے اور ”قروہ“ معدود اور قاعدہ یہ ہے کہ تین سے لیکر دس تک اگر معدود مذکر ہو تو عدد مؤنث ہوگا اور اگر معدود مؤنث ہو تو عدد مذکر ہوگا۔ اب یہاں عدد مؤنث ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ معدود مذکر ہونا چاہئے۔ لہذا اب طہر کا معنی مراد لیں گے، اس لئے کہ وہ مذکر ہے اور حیض تو مؤنث سمائی ہے۔

جواب: حنفیہ نے اس کا جواب دیا کہ واقعاً ثلاثة کا لفظ، اسم عدد مؤنث ہے اور قروہ سے مذکر مراد لینا چاہئے۔ لیکن بات یہ ہے کہ قروہ لفظ کے اعتبار سے مذکر ہے۔ اس وجہ سے اس کے لئے اسم عدد مؤنث لایا گیا۔

ایک سوال و جواب

على أن بعض الطهر ليس بطهر وإلا لكان الثالث كذلك، جواب إشكالٍ مقدر وهو: أن يقال: لِمَ قُلْتُمُ إِنَّهُ إِذَا احْتَسِبَ يَكُونُ الْوَاجِبُ طَهْرَيْنِ وَبَعْضًا، بَلِ الْوَاجِبُ ثَلَاثَةٌ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الطَّهْرِ طَهْرٌ، فَلِأَنَّ الطَّهْرَ أَدْنَى مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الطَّهْرِ وَهُوَ طَهْرٌ سَاعَةً مَثَلًا فنقول في جوابه: إن بعض الطهر ليس بطهر؛ لأنه لو كان كذلك لا يكون بين الأول والثالث فرق، فيكفي في الثالث بعض طهر، فينبغي أنه إذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج، وهذا خلاف الإجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله تعالى وقد تفردت بهذا.

ترجمہ: ((اور علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ بعض طہر، طہر (کامل) نہیں، ورنہ تو تیسرا بھی اس طرح ہوگا)) (یہ عبارت) ایک اشکال مقدر کا جواب ہے وہ (اشکال) یہ ہے کہ آپ نے یہ بات کیوں کہی کہ جب اس طہر کو عدت میں شمار کریں گے جس میں طلاق دی ہے تو پھر دو طہر پورے اور تیسرے کا بعض واجب ہوگا، بلکہ واجب پورے تین (طہر) ہونگے۔ اس لئے کہ بعض طہر بھی طہر (مستقل) ہے اس لئے کہ طہر کہا جاتا ہے ادنیٰ ما يطلق عليه لفظ الطهر اور وہ ایک گھڑی بھی ہو سکتا ہے؟ پس ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ بعض طہر، طہر مستقل نہیں ہے، اس لئے کہ اگر یہ اس طرح ہو یعنی بعض طہر، طہر مستقل ہو، تو پھر طہر اول اور طہر ثالث میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہئے، تو تیسرے میں بھی بعض پر اکتفاء کیا جانا چاہئے، تو مناسب ہوگا کہ جب طہر ثالث میں سے کچھ وقت گزر جائے، تو عورت کے لئے شادی کرنا حلال ہو، جب کہ یہ بات خلاف اجماع ہے اور یہ جواب شوافع کے شبہ (اشکال) کو جڑوں سے اکھیڑنے والا ہے اور اس جواب میں، میں منفرد ہوں۔

علیٰ أن بعض الطهر ليس بطهر

سابق عبارت میں ہم نے کہا تھا کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے، اگر اس کو عدت میں شمار کیا جائے (جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے) تو پھر ”ثلاثہ“ کے معنی پر درست عمل نہ ہو سکے گا کہ دو طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ واجب ہوگا، تو اب شوافع نے اس بات کا جواب یہ دیا کہ طہر اول، جس میں طلاق دی گئی ہے، ہم اس کو شمار کرتے ہیں اور اس طور پر کہ اس میں طہر کا بعض حصہ موجود ہے۔ لہذا اس کو مستقل طہر شمار کیا جائے گا تو تین ہی طہر واجب ہوں گے اور ثلاثہ کا معنی بھی درست ہوگا۔

جواب: مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیا کہ پھر تو طہر اول اور ثالث میں کوئی فرق نہیں کیونکہ وہ بھی طہر ہے اور یہ بھی طہر۔ لہذا وہ عورت جو عدت گزار رہی ہے تو تیسرے طہر کی چند گھڑیاں گزرنے کے بعد اس کے لئے دوسرے شوہر سے نکاح درست ہونا چاہئے، حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وقد تفردت بهذا.

خاص کے حکم پر دوسری تفریع

وقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾، ألفاء لفظ خاص للتعقيب، وقد عقب الطلاق بالافتداء فإن لم يقع الطلاق بعد الخلع، كما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه: أنه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة، وفي تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ماسبق، وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال، لا كما يقول الشافعي رحمه الله تعالى إن الافتداء فسخ؛ فإن ذلك زيادة على الكتاب ثم قال: فإن طلقها أي: بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففي اتصال الفاء بأول الكلام وانفصاله عن الأقرب - فساد التركيب.

اعلم! أن الشافعي رحمه الله تعالى يضل قوله تعالى: فإن طلقها، بقوله تعالى: الطلاق مرتان، ويجعل ذكر الخلع، وهو قوله تعالى: ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى قوله تعالى: ﴿فأولئك هم الظالمون﴾ معترضاً ولم يجعل الخلع طلاقاً، بل فسخاً ولا يصير الأولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله: فإن طلقها رابعاً وقال: المختلة، لا يلحقها صريح الطلاق، فإن قوله: فإن طلقها متصل بأول

الكلام ووجه تمسكنا مذکور فی المتن مشروحاً.

ترجمہ: ((اور اللہ رب العزت کے قول ”فإن طلقها فلا تحل له“ (البقرة: ۲۳۰) میں ”فا“ لفظ خاص ہے اور تعقیب کے معنی کے لئے آتا ہے اور آیت مذکورہ میں طلاق کو عورت کے فدیہ دینے کے بعد ذکر کیا ہے۔ پس اگر خلع کے بعد طلاق واقع نہ ہو، جیسا کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں تو خاص کا موجب باطل ہو جائے گا۔ تحقیق اس کی یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے دو طلاق رجعی کو ذکر کیا پھر عورت کے فدیہ دینے کو ذکر کیا (اور یہ افتداء عورت کا فعل ہے)، یہاں پر عورت کے فعل کو خصوصی طور پر ذکر کرنا خود زوج ہی کے فعل سابق یعنی طلاق کی تاکید و تقریر ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کی دو نوعوں (قسموں) یعنی بالمال اور بغیر مال کو بیان کیا، نہ یہ کہ جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عورت کا فدیہ دینا فسخ نکاح ہے، اس لئے کہ یہ تو کتاب اللہ پر زیادتی ہے۔ اس کے بعد فرمایا ”فإن طلقها“ یعنی دو طلاقوں کے بعد چاہے، بالمال ہوں یا بغیر مال (تو پھر آیت میں بقیہ حکم یہ ہے کہ عورت کو طلاق مغلطہ ہو جائے گی فلا تحل له من بعد حتی تنكح زوجا غيره)۔ پس ”فإن طلقها“ میں ”فا“ کو اول کلام سے (یعنی ”الطلاق مرتان“ سے ملانا اور قریب کلام سے الگ کرنا ترکیب میں فساد کر پیداکرتا ہے))۔

معلوم رہے کہ حضرت امام شافعی، اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فإن طلقها“ کو ”الطلاق مرتان“ سے ملاتے ہیں اور درمیان میں خلع کو، جو کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ولا يحل لكم أن تأخذوا إلى قوله تعالى: فأولئك هم الظالمون“ میں مذکور ہے، اس کو جملہ معترضہ شمار کرتے ہیں اور خلع کو طلاق نہیں جانتے، بلکہ فسخ نکاح مانتے ہیں، ورنہ تو پہلی دو طلاقیں، جو کہ ”الطلاق مرتان“ میں ہیں خلع کے ساتھ مل کر تین ہو جائیں گی اور آگے ”فإن طلقها“ چوتھی طلاق ہوگی (جبکہ شریعت میں تین سے زیادہ طلاقوں کی نظیر نہیں)، امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، کہ مغلطہ عورت کے ساتھ صریح طلاق جو ”فإن طلقها“ میں ہے ملحق نہیں ہو سکتی، (کیونکہ وہ فسخ نکاح کی وجہ سے محل طلاق نہیں رہی)۔ تو اب ”فإن طلقها“ متصل ہوگا اول کلام یعنی الطلاق مرتان کے ساتھ۔ اور ہمارا طریقہ استدلال یعنی مذہب احناف متن میں وضاحت کے ساتھ گزر چکا ہے۔

وقوله تعالى: ﴿فإن طلقها فلا تحل له﴾.....

خاص کی تفریعات میں سے یہ دوسری تفریع ہے۔ کہ اللہ کے اس ارشاد فإن طلقها فلا تحل له..... میں

فاء لفظ خاص ہے، اس کا معنی تعقیب ہے۔ لہذا الطلاق مرتنان میں دو طلاقوں کا ذکر ہوا، جو بغیر مال کے ہیں اس کے بعد فلا تحل لہ..... میں خلع کا ذکر ہے، جو درحقیقت طلاق بالمال ہے۔ اس کے بعد فإن طلقها میں فاء کا تعلق فلا تحل لہ سے ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ خلع بھی طلاق ہے۔ اب خلع کے بعد بھی کوئی مزید طلاق دینا چاہے، تو دے سکتا ہے اور یہ سب کچھ معلوم ہوا فإن طلقها میں فاء کے خاص ہونے سے۔

اب امام شافعی رحمہ اللہ کا ارشاد ہے کہ الطلاق مرتنان میں دو طلاقوں کا ذکر ہے اور فإن طلقها یہ تیسری طلاق ہے، درمیان میں بطور جملہ معترضہ کے خلع کا ذکر ہے، جو کہ فتح نکاح ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم خلع کو طلاق شمار کر لیں، تو طلاق کی تعداد تین سے بڑھ کر چار ہو جائے گی، جس کی نظیر شریعت مطہرہ میں نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ خلع میں جو طلاق ہے، وہ الگ طلاق نہیں، بلکہ بعینہ اس طلاق کا ذکر ہے، جو پہلے ذکر ہوئی۔ فرق صرف اتنا ہے کہ الطلاق مرتنان میں بغیر مال کے طلاق، اور خلع میں بالمال طلاق کا ذکر ہے۔ باقی اگر کوئی دو طلاقیں بالمال یا بغیر المال دے دے۔ تو تیسری طلاق دینے سے عورت مغلطہ ہو جائے گی۔ یہاں جو خلع کا ذکر ہے اس میں ایک لفظ ہے ﴿فلا جناح علیکم فی ما افندت بہ﴾ (البقرة: ۲۳۴)۔ اس میں عورت کے فعل کا ذکر ہے، اس اعتبار سے کہ یہ زوج کے فعل طلاق کی تقریر ہے، کہ زوج نے طلاق دی اور زوجہ نے تقریر و تصویب کرتے ہوئے اس کو مال دے دیا، ورنہ تو طلاق دینا زوج کا فعل ہے، نہ کہ عورت کا۔

خاص کے حکم پر تیسری تفریع

وقوله تعالیٰ: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ (النساء: ۲۴) الباء لفظ خاص یوجب الإلصاق فلا ینفک الابتغاء أي: الطلب وهو العقد الصحيح عن المال أصلاً فیجب بنفس العقد بخلاف الفاسد؛ فإن المهر لا یجب بنفس العقد إذا کان فاسداً خلافاً للشافعی والخلاف ههنا فی مسألة المفوضة، أي: التي نکحت بلا مهر، أو نکحت علی أن لا مهر لها، لا یجب المهر، عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ، عند الموت. وأكثرهم علی وجوب المهر، إذا دخل بها. وعندنا یجب کمال مهر المثل إذا دخل بها أو مات أحدهما.

ترجمہ: ((اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ (النساء: ۲۴) میں ”باء“ لفظ خاص ہے، جو الصاق کو واجب کرتا ہے۔ لہذا الابتغاء یعنی طلب عقد صحیح میں مال سے بالکل جدا نہیں ہو سکتا۔ پس یہ مال یعنی

مہر نفس عقد سے واجب ہو جائے گا)) بخلاف عقد فاسد کے، کہ اس میں نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا۔
 برخلاف قول امام شافعی کے۔ ملحوظ رہے کہ اختلاف یہاں پر مفوضہ یعنی اس عورت کے حق میں ہے، جس کا
 نکاح بغیر مہر کے ہوا ہو یا اس شرط پر ہوا ہو کہ اس کے لئے مہر نہیں، تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں موت
 احد ہا پر مہر واجب نہیں ہوگا، جب کہ اکثر شوافع دخول کی صورت میں وجوب مہر کے قائل ہیں۔ ہمارے
 ہاں جب دخول ہوا یا دونوں میں سے کوئی مر گیا، تو کامل مہر مثل واجب ہوگا۔

وقوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾.....

یہ خاص کی تفریعات میں سے تیسری تفریع ہے کہ اللہ کے اس ارشاد ”أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ میں باء خاص
 ہے اور الصاق و اتصال کے لئے ہے، اس کا تقاضہ یہ ہے کہ کوئی نکاح بغیر مال کے درست نہیں۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ ایک عورت مفوضہ ہے، رشتہ داروں نے نکاح کروا کر اس کو کسی آدمی کے حوالے کر دیا اور
 نکاح میں مہر کا ذکر ہی نہیں کیا یا یہ کہ رشتہ داروں نے یہ شرط لگائی کہ اس کا مہر نہیں ہوگا۔ اس کے بارے میں امام شافعی
 رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی مہر نہیں، اس لئے کہ یا تو اس نکاح میں مہر کا ذکر ہی نہیں یا شرط لگائی گئی کہ
 مہر نہیں ہوگا اور اکثر شوافع کا قول یہ ہے کہ جب اس عورت سے دخول ہو، تو دخول پر مہر واجب ہوگا، پہلے نہیں۔ لہذا قبل
 الدخول اگر أحد الزوجین مرجأتے ہیں تو امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی نظر میں اس کے لئے کوئی مہر نہیں۔

اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ میں باء اتصال کے لئے ہے۔ لہذا اگر
 شرط، عدم مہر ہو، یا مہر کا ذکر ہی نہ ہو، تب بھی مہر واجب ہے۔ ورنہ تو خاص (لفظ باء) کا موجب باطل ہوگا، اس لئے
 کہ (باء) کا موجب یہ ہے کہ ابتغاء مال سے متصل ہو۔ لہذا اگر دخول ہوا أحد الزوجین، دخول سے پہلے مر گئے، تو مہر
 واجب ہوگا۔ کیونکہ موت تو نکاح کو کمال تک پہنچانے والی ہے۔

خاص کے حکم پر چوتھی تفریع

وقوله تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا﴾، خص فرض المهر، أي: تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدراً،
 خلافاً له؛ لأن قوله: فرضنا، معناه: قدرنا، وتقدير الشارع إما أن يمنع الزيادة، أو يمنع النقصان،
 والأول متنفذ؛ لأن الأعلى غير مقدر في المهر إجماعاً فتعين الثاني فيكون الأدنى مقدراً، ولما لم
 يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء، هو معتبر شرعاً في مثل هذا الباب، أي:

کونہ عوضاً لبعض اعضاء الإنسان، وهو عشرة دراهم؛ فإنه يتعلق بها وجوب قطع اليد، وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل ما يصلح ثمنًا يصلح مهرًا وأورد فخر الإسلام رحمه الله تعالى في هذا الفصل مسائل آخر أوردتها في الزيادة على النص في آخر فصل النسخ، إلا مسألتين تركتهما بالكلية، مخافة التطويل، وهما مسألة الهدم والقطع مع الضمان.

ترجمہ: ((اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”قد علمنا ما فرضنا“ (الأحزاب: ۵۰) میں فرضِ مہر یعنی مہر کی تقدیر اور اندازے کو شارع کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لہذا ادنیٰ مہر مقرر ہوگا، (من جانب الشارع) بر خلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے)) اس لئے کہ قول باری تعالیٰ ”فرضنا“ کا معنی ہے، قدرنا۔ اور شارع کی تقدیر یا تو مانع زیادت ہوگی یا مانع کمی، اول تو منشی ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ مہر کی مقدار شرعاً بالاجماع مقرر نہیں۔ لہذا ثانی متعین ہوا۔ (یعنی شارع کی تقدیر مانع از کمی ہوگی) لہذا ادنیٰ مہر مقرر ہوگا، لیکن چونکہ اس ادنیٰ مقدار مہر کو شارع نے بیان نہیں کیا۔ لہذا ہم اس کو رائے اور قیاس کے طور پر معلوم کریں گے، (اور قیاس کریں گے) ایسی چیز پر جو شرعاً اس باب میں معتبر ہے، یعنی انسان کے بعض اعضاء کے عوض ہونے میں معتبر ہے اور وہ دس درہم ہیں، کیونکہ ان کے ساتھ قطع ید کا وجوب متعلق ہوتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ”کل ما يصلح ثمنًا يصلح مهرًا“ کہ جو چیز ثمن بن سکے، وہ مہر بھی بن سکتی ہے اور امام فخر الاسلام رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس فصل میں اور مسائل بھی ذکر کئے ہیں، جن کو میں نے فصل النسخ کے آخر میں زیادہ علی النص کے مباحث میں ذکر کیا ہے۔ مگر دو مسئلوں کو طوالت کے خوف سے بالکل یہی چھوڑ دیا ہے اور وہ ایک تو ”ہدم“ کا مسئلہ اور دوسرا ”قطع مع الضمان“ کا مسئلہ ہے۔

وقوله تعالى: ﴿قد علمنا ما فرضنا﴾.....

یہ خاص کے حکم پر چوتھی اور آخری تفریع ہے۔ فرماتے ہیں کہ اللہ کے اس ارشاد ”قد علمنا ما فرضنا“ (ترجمہ تحقیق ہم جانتے ہیں جو کچھ ہم نے ان پر مقرر کیا)۔ میں ”فرض“ ایک خاص لفظ ہے، جس کا معنی ہے قدر یعنی مقرر کرنا۔ غرض یہ ہے کہ مہر کی مقدار مقرر ہے۔ اب تقدیر دو کام کرتی ہے۔ ۱۔ زیادت کو رد کرتی ہے۔ ۲۔ نقصان کو روکتی ہے۔ لیکن یہاں زیادت بالاتفاق جائز ہے، جتنا بھی چاہیں رکھ لیں، اگرچہ پسندیدہ نہیں، لیکن حرام و ممنوع بھی نہیں۔ تو جب زیادہ بالاتفاق جائز ہے، تو لہذا تقدیر کا کام یہ ہوگا کہ صرف نقصان کو روکے اور یہ کہا جائے کہ کم از کم مقدار مہر، شریعت کے ہاں مقرر ہے۔ یہ آیت کا حاصل ہے۔ لیکن ہم نے دیکھا کہ شریعت مطہرہ قرآن و سنت میں

کہیں اقل مہر کی مقدار ذکر نہیں کی گئی۔ جب قرآن وحدیث نے بیان نہیں کیا تو ہم اس کو دوسرے مسئلے پر قیاس کریں گے اور وہ مسئلہ ”سرقہ“ ہے اس لئے کہ مسئلہ ”سرقہ“ میں جس مال کے بدلے ہاتھ کاٹا جاتا ہے، وہ مال ہاتھ کا عوض ہے اور اسی طرح یہاں بھی یہ مال ”ملک بضع“ کا بدلہ ہے۔ اس لئے ہم اس مسئلہ کو سرقہ پر قیاس کرتے ہیں تو وہ چوری جس پر ہاتھ کاٹے اس کی مقدار دس درہم ہونی چاہئے۔ لہذا مہر کی مقدار بھی دس درہم ہونی چاہئے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ کوئی مقدار مقرر نہیں، بلکہ مفوض الی رأى الزوجین ہے۔

وأورد فخر الإسلام رحمه الله آخر میں مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس فصل میں فخر الاسلام نے بعض مسائل کو مزید ذکر فرمایا ہے، جن کو میں فصل النسخ کے آخر میں زیادة علی النص کے مباحث میں ذکر کروں گا۔ البتہ دو مسئلے ایسے ہیں، جن کو میں بالکل چھوڑ دوں گا، ایک مسئلہ ”ہدم“ اور دوسرا مسئلہ ”قطع مع الضمان“، اس لئے کہ ان میں کافی طول ہے۔

عام کے حکم میں اختلاف کا بیان

فصل: حکم العام التوقف عند البعض، حتی يقوم الدلیل؛ لأنه مجمل، لاختلاف أعداد الجمع، فإن جمع القلة يصح أن يراد منه كل عدد من الثلاثة إلى العشرة، وجمع الكثرة يصح أن يراد منه كل عدد من العشرة إلى ما لا نهاية له؛ فإنه إذا قال: لزيد عليّ أفلس، يصح بيانه من الثلاثة إلى العشرة، فيكون منجماً وإنه يؤكد بكل وأجمع. ولو كان مستغرقاً لما احتيج إلى ذلك، ولأنه يذكر الجمع ويراد به الواحد، كقوله تعالى: الذين قال لهم الناس إن الناس، المراد منه: نعيم ابن مسعود أو: أعرابي آخر، والناس الثاني أهل مكة.

و عند البعض يثبت الأدنى، وهو: الثلاثة في الجمع، والواحد في غيره؛ لأنه المتيقن، فإنه إذا قال: لفلان عليّ دراهم، تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم، لكننا نقول: إنما ثبت الثلاثة؛ لأن العموم غير ممكن، فيثبت أخص الخصوص. وعندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يوجب الحكم في الكل نحو: جاءني القوم، يوجب الحكم وهو: نسبة المجيء إلى كل أفراد تناولها القوم؛ لأن العموم معنى مقصود فلا بد أن يكون لفظ يدل عليه؛ فإن المعاني التي هي مقصودة في التخاطب، قد وضع الألفاظ لها؛ وقد قال علي رضي الله عنه في الجمع بين الأختين وطناً بملك

الیمین أحلتھما آیۃ، وہی قولہ تعالیٰ: أو ماملکت ایمانکم؛ فلإنھا تدل علی خل وطی کل امۃ مملوكة، سواء كانت مجتمعة مع أختھا فی الوطی أولاً۔ وحرمتھا آیۃ، وہی: أن تجمعوا بین الأختین فلإنھا تدل علی حرمة الجمع بین الأختین سواء كان الجمع بطریق النکاح أو بطریق الوطی بملك الیمین، فالمحرم راجح، کما یأتی فی فصل التعارض أن المحرم راجح علی المباح.

وابن مسعود رضی اللہ عنہ جعل قولہ تعالیٰ: وأولات الأحمال ناسخاً لقولہ تعالیٰ: والذین یتوفون منکم، حتی جعل عدۃ حامل توفی عنھا زوجها، بوضع الحمل۔ اختلف علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما فی حامل توفی عنھا زوجها فقال علی رضی اللہ عنہ: تعتد بأبعد الأجلین؛ توفیقاً بین الآیتین: إحدھما فی سورۃ البقرۃ، وہی: قولہ تعالیٰ: والذین یتوفون منکم و یذرون أزواجاً یتربصن بأنفسھن أربعة أشهر وعشرأ، والأخری: فی سورۃ النساء القصری، وہی: قولہ تعالیٰ: وأولات الأحمال أجلهن أن یضعن حملھن، فقال ابن مسعود رضی اللہ عنہ: من شاء باہلته، إن سورۃ النساء القصری نزلت بعد سورۃ النساء الطولی وقولہ: وأولات الأحمال أجلهن أن یضعن حملھن، نزلت بعد قولہ: والذین یتوفون منکم و یذرون أزواجاً یتربصن بأنفسھن أربعة أشهر وعشرأ، فقولہ: یتربصن یدل علی أن عدۃ المتوفی عنھا زوجها بالأشهر سواء كانت حاملاً أولاً وقولہ: وأولات الأحمال، یدل علی أن عدۃ الحامل، بوضع الحمل سواء توفی عنھا زوجها أو طلقھا: فجعل قولہ: وأولات الأحمال أجلهن ناسخاً لقولہ: یتربصن، فی مقدار ما تناوله الآیتان، وهو ما إذا توفی عنھا زوجها وتكون حاملاً۔ وذلك عام کله، أي: النصوص الأربعة التي تمسك بها علی وابن مسعود رضی اللہ عنہما فی الجمع بین الأختین والعدۃ.

ترجمہ: فصل۔ عام کا حکم بعض حضرات کے ہاں توقف ہے، یہاں تک کہ دلیل قائم ہو جائے۔ کیونکہ یہ مجمل ہے، جمع کے اعداد میں اختلاف کی وجہ سے))، کیونکہ جمع قلت میں یہ بات درست ہے کہ اس میں تین سے دس تک کسی بھی عدد کو مراد لیا جائے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر الی ما لانہایۃ نہ تک کسی بھی عدد کو مراد لیا جائے۔ کیونکہ جب کہا لے ید علیٰ افسس تو اس کا بیان تین سے دس تک صحیح ہے لہذا یہ مجمل ہوگا ((اور اس لئے بھی کہ اس کی تاکید کل اور اجمع کے ساتھ لائی جاتی ہے تو اگر یہ سب افراد کو شامل ہوتا تو تاکید کی ضرورت نہ ہوتی، اور اس لئے بھی کہ جمع کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے ایک فرد مراد ہوتا

ہے، جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد الذین قال لهم الناس إن الناس (آل عمران: ۱۷۳)) الناس اول سے مراد یا تو نعیم ابن مسعود ہے یا کوئی اور اعرابی اور ثانی الناس سے اہل مکہ مراد ہیں۔

((اور بعض حضرات کے نزدیک (عام سے) ادنیٰ فرد ثابت ہوگا، اور وہ جمع میں تین ہے اور غیر جمع (مثلاً اسم جنس وغیرہ) میں ایک۔ کیونکہ یہی یقینی ہے))، اس لئے کہ جب کہا الفلانی علیٰ دراہم۔ تو ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق تین واجب ہوں گے لیکن ہم کہتے ہیں کہ تین کا ثابت ہونا اس لئے ہے کہ یہاں عموم مراد لینا ممکن نہیں، تو اخص خصوص واجب و ثابت ہوگا (اور وہ جمع میں تین ہے اور غیر جمع میں ایک) ((اور ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں یہ (عام) تمام افراد میں حکم واجب کرتا ہے))۔ جیسے جاءني القوم میں (یہ عام) حکم یعنی نسبت محیی کو واجب کرتا ہے ان تمام افراد پر جن کو قوم شامل ہے ((اس لئے کہ عموم معنی مقصود ہے، تو ضروری ہے کہ کوئی ایسا لفظ ہو، جو اس پر دلالت کرے)) اس لئے کہ وہ معانی جو مخاطب میں مقصود ہوتے ہیں، یقیناً ان کے لئے الفاظ بھی وضع کئے ہوتے ہیں ((اور حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ملک یمن کے طور پر جمع بین الاختین باعتبار جماع جائز ہے، کہ ان کو حلال کہا ہے اس آیت ﴿وَأَمَّا مَن كَانَ عَلَىٰ ظَهْرٍ﴾ ماملکت ایمانکم (النساء: ۳)) نے، اس لئے کہ یہ آیت ہر مملوکہ باندی کے ساتھ حلیت و طہی پر دلالت کرتی ہے، چاہے وہ مملوکہ اپنی بہن کے ساتھ طہی میں جمع ہو یا نہ ہو ((اور اسی کو آیت کریمہ وان تجمعوا بین الاختین نے حرام کیا ہے))، اس لئے کہ آیت جمع بین الاختین کی حرمت پر دال ہے، چاہے جمع بطور نکاح ہو یا وطیاً بملک الیمین ((پس محرم کو ترجیح ہوگی))۔ جیسا کہ تعارض کی فصل میں آئے گا کہ محرم کو میح پر ترجیح ہوتی ہے۔ ((اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ رب العزت کے قول وأولات الأحمال (الطلاق: ۴) کو نسخ قرار دیا ہے، والذین یتوفون منکم (البقرة: ۲۳۳) کے لئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت، وضع حمل قرار دی ہے))۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہوا حاملہ، متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ وہ أبعد الأجلین (یعنی چار ماہ دس دن اور وضع حمل میں سے جو مدت بعید ہوگی وہ) گزارے گی تاکہ دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے۔ ایک سورۃ بقرہ کی آیت ﴿والذین یتوفون منکم ویذرون أزواجاً یتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر﴾ (البقرة: ۲۳۴) اور دوسری سورۃ طلاق کی آیت وأولات الأحمال اجلهن أن یضعن

حملہن (الطلاق: ۴)۔ جب کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو میں اس سے اس بات پر مہلکہ کرنے کو تیار ہوں کہ سورۃ النساء القصصی (سورۃ الطلاق) سورۃ النساء الطولی (سورۃ بقرہ) کے بعد نازل ہوئی اور قول باری تعالیٰ وأولات الأحمال اجملہن أن يضعن حملہن۔ دوسرے ارشاد والذین يتوفون منکم و یذرون أزواجاً یتربصن بأنفسہم أربعة أشهر وعشرأ کے بعد نازل ہوئی۔ آیت کریمہ میں ”یتربصن“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت اشہر کے ساتھ ہو، چاہے وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ۔ جب کہ وأولات الأحمال والی آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے، چاہے وہ متوفی عنہا زوجہا ہو یا مطلقہ۔ پس وأولات الأحمال کوناخ بنایا یتربصن والی آیت کے لئے۔ اتنی مقدار میں، جس کو یہ دونوں آیتیں شامل ہیں اور وہ مقدار وہ صورت ہے کہ جب عورت کا زونج فوت ہو جائے اور وہ حاملہ ہو ((اور یہ سب) یعنی دونوں جگہوں میں ناخ و منسوخ) عام ہے))۔ یعنی مذکورہ نصوص اربعہ، جن سے حضرت علی اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہما نے جمع بین الاختین اور عدت کے مسئلہ میں استدلال کیا ہے، یہ سب عام ہیں۔

فصل: حکم العام التوقف عند البعض

اس فصل سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ عام کے حکم کے بارے میں تین مذاہب ذکر فرماتے ہیں۔

- ① پہلا مذہب: یہ ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک عام کے بارے میں توقف کیا جائے گا اس اعتبار سے کہ اس کے کتنے افراد مراد ہیں، کیونکہ عام مجمل ہے۔ جو مجمل کے بیان پر موقوف ہوتا ہے۔
 - ② دوسرا مذہب: بعض لوگ کہتے ہیں کہ جمع میں تین افراد کے لئے حکم ثابت ہوگا، باقی کے لئے اگر قرینہ ہوا، تو صحیح ورنہ نہیں اور جمع کے علاوہ کی صورت میں ایک فرد میں حکم ثابت ہو جائے گا۔
 - ③ تیسرا مذہب: حنیفہ اور شوافع کا ہے اور یہ حضرات فرماتے ہیں کہ عام کا حکم تمام افراد میں ثابت ہو جائے گا۔
- دلائل: ۱۔ پہلے مذہب والوں کی دلیل۔ ان کی تین دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل: یہ ہے کہ اعداد جمع میں اختلاف ہے، بایں طور کہ اگر جمع قلت ہے تو تین سے دس تک کا احتمال ہوگا اور اگر جمع کثرت ہے، تو دس سے لیکر مالی مالانہایہ مراد ہوتا ہے۔ لہذا بغیر قرینہ کے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ تین مراد ہیں یا چار یا پچاس، تو معلوم ہوا کہ عام مجمل ہے تو جب تک کوئی قرینہ نہ ہو تب تک اس سے کوئی متعین عدد مراد نہیں لیا جاسکتا۔

دوسری دلیل: وَاَنَّهُ يُوَكِّدُ سَعَةَ كَلَامِهِ تَاكِيْدُ كَلَامِهِ اور اَجْمَعُ كَلَامِهِ سے ہوا کرتی ہے۔ اس سے یہ معلوم چلا کہ عام اپنے افراد کے لئے مستغرق نہیں، کیونکہ اگر اس میں استغراق ہوتا، تو اس کی تاکید نہ ہوتی۔

تیسری دلیل: وَاَنَّهُ يَتَذَكَّرُ الْجَمْعُ سَعَةً کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جمع کا ذکر ہوتا ہے اور اس سے فرد واحد مراد ہوتا ہے مثلاً قَالَ لَهُمُ النَّاسُ: إِنَّ النَّاسَ - اس آیت میں النَّاسُ اول یہ جمع ہے اور اس سے ایک فرد مراد ہے اور وہ نعیم ابن مسعود یا کوئی اعرابی ہے۔

۲- دوسرے مذہب والوں کی دلیل: یہ ہے کہ اخص الخصوص تو ہوتا ہی متیقن۔ لہذا جمع میں تین ہی افراد مراد ہوں گے۔ باقی کے لئے اگر قرینہ ہوا، تو صحیح ورنہ وہ مراد نہیں۔ اور یہ حضرات بطور دلیل کہتے ہیں کہ دیکھو اگر کوئی اقرار کر لے کہ ”لِفُلَانٍ عَلِيٌّ دِرَاهِمٌ“ تو اس صورت میں بالاتفاق تین ہی درہم اس پر لازم ہوتے ہیں۔ لیکن اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر جو ہم تین درہم لازم کر رہے ہیں، یہ اس لئے کہ یہاں عموم ممکن نہیں۔ لہذا اخص الخصوص ثابت ہو جاتا ہے۔

۳- تیسرے مذہب والوں کے دلائل: عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ..... سے۔ ان کی تین دلیلیں ہیں:

۱- پہلی دلیل: یہ ہے کہ عموم ایک معنی مقصودی ہے اور لغت میں ہر معنی مقصودی کو ادا کرنے کے لئے کوئی لفظ ہوتا ہے، لہذا عموم کو ادا کرنے والا لفظ جمع ہے۔

۲- دوسری دلیل: وَقَدْ قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَعَةً۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے استدلال ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ کا ارشاد ہے ”أَوْ مَمْلُوكَتِ أَيْمَانِكُمْ“ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے، کہ وہی ہر باندی مملوکہ سے حلال ہے، چاہے وہ مملوکہ دو بہنیں ہی کیوں نہ ہوں تو ان کو ملکا اور وطیا جمع کرنا جائز ہے، آیت کے عموم کی وجہ سے اور دوسری آیت ہے ﴿أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ (النساء: ۲۳) کہ دو بہنوں کو وطیا جمع کرنا جائز نہیں، چاہے وہ مملوکہ نکاح میں جمع ہوں یا ملک یمین میں، اس آیت کے عموم کی وجہ سے۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان آیتوں میں تقابل کیا اور حرمت والی آیت کو رائج قرار دیا۔

۳- تیسری دلیل: وَاَبْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جَعَلَ..... سے۔ یہ دلیل ذرا تفصیلی ہے اور دو

عاموں سے مرکب ہے۔ قصہ یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اختلاف ہوا اس سلسلے میں کہ ایک عورت جس کا شوہر فوت ہوا اور وہ عورت حاملہ ہے۔ اب آیا وہ وضع حمل والی عدت گزارے گی، یا متونی

عنہا زوجہا والی، تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ سورۃ بقرہ والی آیت یعنی ﴿وَالَّذِينَ يَتوفون منکم ویذرون أزواجاً یتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ کے اعتبار سے اس کو متوفی عنہا زوجہا والی عدت گزارنی چاہئے، اور سورۃ طلاق والی آیت یعنی ﴿وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ کے اعتبار سے وضع حمل والی عدت گزارنی چاہئے۔ لہذا حضرت علی رضی اللہ عنہ دونوں آیتوں کو تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ عورت أبعد الأجلین سے عدت گزارے گی، وہ اس طرح کہ دیکھا جائے گا وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جوئی عدت طویل ہو، تو وہی عدت اس کے لئے مقرر کی جائے گی۔ جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ یہ عورت وضع حمل والی عدت گزارے گی، اس لئے کہ سورۃ بقرہ والی آیت منسوخ ہے، سورۃ طلاق والی آیت سے۔ اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں تعارض ہے۔ اور کوئی چاہے تو میں اس بارے میں مباہلے کے لئے تیار ہوں کہ یہ اسی طرح نسخ منسوخ ہیں۔ بہر حال یہ جو آخری دو دلیلوں میں چار آیتیں ذکر ہیں، یہ ساری عام ہیں تو ان سے بھی معلوم چلا کہ عام کا حکم تمام افراد میں ثابت ہوتا ہے۔

عام کے حکم میں احناف و شوافع کے اختلاف کی تفصیل

لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة، فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس، أي: تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس؛ لأن كل عام يحتمل التخصيص، وهو شائع فيه أي: التخصيص شائع في العام۔ وعندنا هو قطعي مساو للخاص، وسيجيء معنى القطعي، فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي؛ لأن اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازماً له إلا أن تدل القرينة على خلافه، ولو جاز لإرادة البعض بلا قرينة يرتفع الأمان عن اللغة، والشرع بالكلية؛ لأن خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر، فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص، فالتأكيد يجعله محكماً.

هذا جواب عما قالت الواقفية: إنه يؤكد بكل وأجمع، وأيضاً عما قال الشافعي رحمه الله تعالى: إنه يحتمل التخصيص فنقول: نحن لا ندعي أن العام لا احتمال فيه أصلاً فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص، فإذا أكد يصير محكماً أي: لا يبقى فيه احتمال أصلاً؛ لا ناشي عن دليل، ولا غير ناشي عن دليل.

ترجمہ: ((لیکن امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں عام ایک ایسی دلیل ہے، جس میں شبہ ہے۔ لہذا اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس کے ساتھ جائز ہے)) یعنی کتاب کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک سے جائز ہے۔ ((اس لئے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور وہ اس میں عام ہے)) یعنی تخصیص عام میں مشہور ہے۔ ((اور ہمارے نزدیک عام قطعی ہے اور (قطعیت میں) خاص کے مساوی ہے اور قطعیت کا معنی عنقریب آجائے گا، لہذا عام کی تخصیص ان دونوں (خبر واحد اور قیاس) سے جائز نہیں، جب تک کہ اس کی تخصیص کسی (دلیل) قطعی سے نہ ہو، اس لئے کہ جب کسی لفظ کو کسی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے۔ تو وہ معنی اس لفظ کے ساتھ لازم ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی قرینہ اس کے خلاف دلالت کرے۔ اور اگر بغیر قرینہ کے بعض کا ارادہ (اور مراد لینا) جائز ہو پھر تو لغت اور شرع سے بالکل امان (اور اس پر اعتماد) ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ شریعت کے خطابات عام ہیں اور ایسا احتمال جو غیر ناشی عن دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، گویا یہاں پر عام میں خصوص کا احتمال ایسا ہی ہے، جیسا خاص میں مجاز کا احتمال (رہی تاکید کی بات) تو تاکید تو اس کو محکم اور مضبوط بناتی ہے))۔

یہ جواب ہے اس بات کا جس کو واقفہ (جنہوں نے حکم عام میں توقف کا قول کیا ہے) نے کہا کہ اس کی تاکید کل اور اجماع کے ساتھ لائی جاتی ہے، اور (یہ جواب ہے) امام شافعی کے قول سے بھی کہ یہ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے۔ باقی ہم یہ نہیں کہتے کہ عام میں بالکل (تخصیص کا) احتمال نہیں۔ پس اس میں تخصیص کا احتمال ایسا ہی ہے، جیسا خاص میں مجاز کا احتمال۔ پس جب اس کی تاکید لائی جائے گی تو یہ محکم ہو جائے گا، یعنی (پھر) اس میں بالکل تخصیص کا احتمال نہ ہوگا، نہ ناشی عن دلیل، نہ ہی غیر ناشی عن دلیل۔

لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل

اب تک خفیہ و شوافع کا عام کے بارے میں اتفاق تھا۔ اب ان حضرات کا آپس میں اختلاف ہے، اسی کو یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ذکر فرما رہے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی کے نزدیک ہر عام، عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے، وإن لم نعلم۔ اور یہ ظنی ہوتا ہے تو ہر ظنی کی تخصیص، خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے، لہذا عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے۔

وعندنا هو قطعي مساوٍ: خفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عام، خاص کی طرح قطعی ہوا کرتا ہے، جب یہ قطعی ہے تو قطعی کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے نہیں ہو سکتی۔ لہذا عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے نہیں ہو سکتی۔

ہاں اگر کسی عام میں اولاً کسی دلیل قطعی سے تخصیص ہو جائے تو یہ قطعی نہ رہے گا اور جب قطعی نہیں رہے گا، بلکہ ظنی ہو جائے گا تو اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے ہو سکتی ہے۔ اس کو مثال سے یوں سمجھئے کہ کوئی عام ملانہ افراد پر دلالت کرتا ہے، کسی دلیل قطعی سے ۱۰ افراد کی تخصیص ہو گئی، تو پھر اس کے بعد خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی تخصیص جائز ہے۔

لأن اللفظ متنى وضع : یہ عام کی قطعیت پر دلیل ہے کہ ایک لفظ جب کسی معنی کے لئے وضع کیا جاتا ہے، تو وہ معنی اس لفظ کے لئے لازم ہوتا ہے۔ جب تک اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ پایا جائے۔

ولو جاز إرادة البعض : امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کا جواب ہے کہ اگر بعض کا ارادہ بغیر قرینہ کے جائز ہو تو ایسا کرنے سے لغت اور شریعت دونوں سے امان مرتفع ہوگی، یعنی دونوں مامون نہیں رہیں گے۔ یعنی اس صورت میں لغت پر اعتماد ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ کلام عرب میں جو الفاظ عامہ وارد ہیں، اگر ان میں بغیر قرینہ کے تخصیص کا اعتبار کریں گے تو جو سامعین ان الفاظ سے عموم والا معنی مراد لیتے ہیں تو یہ مراد صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ان الفاظ عامہ سے عموم کی بجائے خصوص والے معانی مراد ہوں، لہذا لغت پر اعتماد ختم ہو جائے گا، اور اسی طرح شریعت سے بھی اعتماد اٹھ جائے گا، اس لئے کہ اکثر خطابات شرع عمومی ہیں جو کہ عام کے الفاظ کے ساتھ وارد ہیں، تو اگر قرینہ کے بغیر عام میں تخصیص کا اعتبار درست ہو تو پھر جو سامعین ان خطابات شرع سے عموم والا معنی مراد لیتے ہیں، یہ بھی درست نہ ہوگا، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ ان خطابات عامہ سے عموم کی بجائے خصوص والا معنی مراد ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے ”کل عبیدلی فہو حر“ تو اب اگر اس عام (کل عبیدلی) میں بغیر قرینہ کے تخصیص کا اعتبار کریں گے تو پھر اس سے عموم والا معنی مراد لینا درست نہ ہوگا، حالانکہ لغت و شرعاً یہ لفظ عموم کے لئے ہے اور سامع بھی اس سے عموم والا معنی مراد لیتا ہے۔ اس لئے ضروری ہے کہ یہ شرط لگائی جائے، کہ عام اپنے عموم پر ہی رہے گا، جب تک کوئی قرینہ اور دلیل قطعی اس کے خلاف نہ ہو۔ اور یہاں پر خصوص کا احتمال ایسا ہے، جیسے کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

فالتأكيد يجعله محكماً : یہ عبارت مذہب اول والے جو کہ واقفین ہیں، ان کی تاکید والی دلیل کا جواب ہے کہ تاکید اس لئے لائی جاتی ہے کہ عام اس عموم کے معنی میں خوب مضبوط ہو، جائے، اس لئے نہیں کہ عام میں عموم نہیں۔ دوسری طرف یہ عبارت امام شافعی کی دلیل کا جواب ہے کہ عام میں عموم کا معنی قطعی طور پر ہے۔ اور اس میں خصوص کا احتمال ایسا ہے، جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جب

تک قرینہ نہ ہو، تو اسی طرح عام میں بھی تخصیص کا کوئی اعتبار نہیں ہو سکتا جب تک قرینہ نہ ہو۔ جب عام کی تاکید لائی جاتی ہے تو اس میں کسی قسم کا احتمال باقی نہیں رہتا، نہ ناشی عن دلیل اور نہ غیر ناشی عن دلیل۔

ایک سوال و جواب اور تخصیص کی تین صورتوں کا بیان

فلان یقول: احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر، وهو احتمال التخصيص، فيكون الخاص راجحاً فالخاص كالنص، والعام كالظاهر؟ قلنا: لما كان العام موضوعاً للكل كان إرادة البعض دون البعض بطريق المجاز، وكثرة احتمالات المجاز، لا اعتبار لها، فإذا كان لفظ خاص، له معنى واحد مجازي، ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان، أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلاً؛ فإن اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الأول على الثاني فعلم أن احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساوٍ لاحتمالات مجازات كثيرة لا قرينة لها.

ولانسلم أن التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة؛ فإن المخصص إذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي، ولا يورث شبهة؛ فإن كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل، وما سوى ذلك يدخل تحت العام، وإن كان المخصص هو الكلام فإن كان متراخياً لانسلم أنه مخصص، بل هو ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولاً وقليل ما هو.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ خاص میں مجاز کا جو احتمال ہے، یہ عام میں بھی ثابت ہے۔ ایک دوسرے احتمال کے ساتھ اور وہ تخصیص کا احتمال ہے تو خاص راجح ہوگا تو (گویا اب) خاص نص کی طرح ہوا اور عام ظاہر کی طرح۔ ہم جواب میں کہیں گے کہ جب عام موضوع ہے کل (مسمیات) کے لئے تو بعض کا ارادہ بعض کے بغیر بطور مجاز ہوگا، اور مجاز کے احتمالات کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں۔ (اس لئے کہ) جب کوئی لفظ خاص ہو اور اس کے لئے ایک معنی مجازی ہو اور ایک دوسرا لفظ خاص ہو جس کے لئے دو معنی مجازی یا دو سے زیادہ مجازی معانی ہوں اور اس مجاز کے لئے کوئی قرینہ بھی نہ ہو تو اب یہ دونوں لفظ خاص اپنے معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں برابر ہوں گے بغیر ترجیح اول کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا احتمال جس کے لئے کوئی قرینہ نہ ہو، کئی ایسے مجازات کے احتمالات کے برابر ہے، جن کے لئے قرینہ نہ ہو۔

اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو عام میں شبہ پیدا کرتی ہے، وہ بغیر قرینہ کے شائع ہے۔ اس لئے کہ تخصص جب عقل ہو یا اس جیسی کوئی چیز تو وہ استثناء کے حکم میں ہے۔ جیسا کہ آگے آ رہا ہے۔ اور یہ شبہ پیدا نہیں کرتا، کیونکہ عقل جس فرد کے بارے میں فیصلہ کرے کہ وہ فرد عام میں داخل نہیں ہے، تو وہ داخل نہ ہوگا اور اس کے علاوہ تمام افراد عام کے تحت داخل ہی ہوں گے۔

اور اگر تخصص کلام ہو اور ہو بھی متراخی تو ہم اس کو تسلیم ہی نہیں کرتے، کہ تخصص ہے۔ بلکہ وہ تو ناخ ہے۔ تو بات صرف اس تخصص میں رہ جائے گی، جو ملا ہوا ہو اور یہ بہت کم ہوتا ہے۔

فإن قيل : احتمال المجاز الذي في الخاص

مصنفؒ نے فرمایا، عام میں خصوص کا احتمال ایسا ہے، جیسا کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔ اس پر معترض نے کہا کہ یہ مساوات قبول نہیں، اس لئے کہ خاص میں تو صرف مجازیت کا احتمال ہوتا ہے، لیکن عام میں تو خصوص اور مجازیت دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہذا خاص کو رائج ہونا چاہئے۔ پس خاص نص کی طرح ہے، اور عام ظاہر کی طرح۔

قلنا: لما كان: جواب: عام میں صرف مجازیت کا احتمال ہے اور خصوص کا جو احتمال ہے، وہ بھی مجازیت کا ہی احتمال ہے، اس لئے کہ عام کو معنی عموم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور جب وہ خصوص کے معنی میں استعمال ہوا تو غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا، اور اس کو مجاز کہا جاتا ہے، گویا خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے اور عام میں دوکا، اور جب ایسا ہو تو پہلے والے کو دوسرے والے پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب کوئی لفظ خاص ہو اور اس میں ایک مجاز کا احتمال ہو، جس پر کوئی قرینہ نہ ہو، اور دوسرا لفظ خاص ہو اور اس میں دو مجازوں کا احتمال ہو، جس پر کوئی قرینہ نہ ہو تو ایسی صورت میں معنی حقیقی پر دلالت کرنے کے سلسلے میں یہ دونوں خاص برابر شمار ہوتے ہیں اور اول کو ثانی پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی، تو اسی طرح جب خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہے جس پر کوئی قرینہ نہیں اور عام میں دو مجازوں کا احتمال ہے جن پر کوئی قرینہ نہیں تو یہ خاص اور عام برابر شمار ہوں گے، معنی حقیقی پر دلالت کے اعتبار سے اور خاص کو عام پر کوئی ترجیح حاصل نہ ہوگی۔

ولانسلم، أن التخصيص الذي يورث: یہ تخصیص کی تین صورتوں کا بیان ہے۔

یہ آخری بات ہے اور امام شافعی کے ارشاد ”کہ ہر عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور تخصیص سے عام ظنی ہو جاتا ہے“ کا جواب ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ مطلقاً تخصیص سے عام میں ظنیت آ جاتی ہے، بلکہ اس میں ذرا تفصیل ہے، اس لئے کہ تخصیص کی تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت: یہ کہ عقل کے ذریعے سے تخصیص ہو اور یہ استثناء کے حکم میں ہے اور اس میں مستثنیٰ شدہ افراد کے علاوہ تمام افراد میں حکم قطعی ہوتا ہے، اور اس سے عام ظنی نہیں بنتا۔

دوسری صورت: یہ کہ کلام کے ذریعے سے تخصیص ہو اور یہ کلام عام سے مترادفاً واقع ہو تو ایسی صورت میں کہا جائے گا کہ یہ نسخ ہے۔ اب نسخ سے جتنے افراد کی تخصیص ہو گئی تو ہو گئی۔ باقی کے لئے حکم قطعی ہے۔

تیسری صورت: کہ کلام کے ذریعے سے تخصیص ہو اور وہ کلام عام سے متصل ہو، تو اس صورت میں عام ظنی ہو جاتا ہے، لیکن اس کی صورتیں بہت کم ہیں۔

عام اور خاص کے درمیان معارضہ کا بیان

وإذا ثبت هذا، فإن تعارض الخاص والعام، فإن لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع أن في الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ، لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة ولا يلزم الترجيح من غير مرجح۔ فعند الشافعي رحمه الله تعالى يخصص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه. وإن كان العام متأخراً ينسخ الخاص عندنا وإن كان الخاص متأخراً، فإن كان موصولاً يخصصه وإن كان مترادفاً ينسخه في ذلك القدر عندنا، أي: في القدر الذي تناوله العام والخاص، ولا يكون الخاص ناسخاً للعام بالكلية، بل في ذلك القدر فقط۔ حتى لا يكون عاماً مخصصاً، بل يكون قطعياً في الباقي، لا، كالعام الذي خص منه البعض.

ترجمہ: ((جب یہ بات (كون العام قطعياً مساوياً للخاص) ثابت ہو گئی، تو اگر خاص اور عام میں تعارض ہو اور تاریخ بھی معلوم نہ ہو تو ان کو مقارنت پر محمول کیا جائے گا)) باوجودیکہ حقیقت میں ایک نسخ ہوگا اور دوسرا منسوخ۔ لیکن چونکہ جب ہم نسخ اور منسوخ سے واقف نہ ہوئے (تاریخ نہ جاننے کی وجہ سے) تو ہم نے مقارنت پر محمول کر دیا، ورنہ تو ترجیح بلا مرجح لازم آتا۔ ((اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ عام کی خاص کے ذریعے تخصیص کرتے ہیں اور ہم اتنی مقدار میں جس کو یہ دونوں شامل ہیں، تعارض کا حکم ثابت کرتے ہیں۔ اور اگر عام موخر ہو تو ہمارے نزدیک خاص کو منسوخ کرے گا اور اگر خاص موخر ہو)) تو اگر خاص موصول ہو ((تو پھر عام کی تخصیص کرے گا اور اگر موخر ہو تو اتنی مقدار میں جس کو دونوں شامل ہیں (خاص عام کو) ہمارے ہاں)) منسوخ کرے گا یعنی اتنی مقدار میں جس کو خاص اور عام شامل ہیں اور

خاص عام کے لئے بالکلیہ ناسخ نہ ہوگا بلکہ اتنی مقدار ناسخ ہوگا جس کو دونوں شامل ہیں ((یہاں تک کے عام تخصص نہ ہوگا)) بلکہ باقی افراد میں قطعی ہوگا نہ کہ عام خص منہ البعض کی طرح کہ جو قطعیت سے نکل جاتا ہے۔

وإذا ثبت هذا فإن تعارض الخاص

مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عام اور خاص کا معارضہ ہو جائے تو ایسی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ عام کی تخصیص ہوگی۔ لہذا عام، عام مخصوص منہ البعض ہو جائے گا۔ مثلاً عام پچاس افراد کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور خاص انہی افراد میں سے ہیں افراد کی نفی پر دلالت کرتا ہے تو اب اس عام میں تخصیص ہوگی کہ اس عام سے ہیں افراد نکل جائیں گے اور اس میں تیس افراد باقی رہ جائیں گے اور اگر عام اور خاص کے مقدم اور موخر ہونے کی تاریخ معلوم نہ ہو تو ہم اس کو محمول کرتے ہیں مقارنت پر۔ اس لئے کہ حقیقۃً ان میں سے ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ ہے۔ لیکن تاریخ کا علم نہیں، لہذا مقارنت پر محمول کریں گے۔ اگر کسی ایک کو ہم ترجیح دیں تو یہ ترجیح بغیر مرجح کے ہوگی جو کہ درست نہیں۔ مثلاً عام پچاس افراد میں حکم ثابت کر رہا تھا اور خاص نے ان میں سے تیس افراد سے حکم کی نفی کر لی باقی تیس افراد اپنے حکم پر رہیں گے۔ ایک صورت تو یہ تھی۔ لیکن دوسری صورت یہ بھی ہے کہ ہمیں تاریخ کا علم ہو، ایسی صورت میں اگر عام بعد میں ہو اور خاص پہلے تو یہ عام، خاص کو منسوخ کر دے گا۔ کیونکہ دونوں قطعی ہیں۔ یہ ہماری بات ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عام ظنی ہوتا ہے ظاہر ہے کہ ظنی کسی قطعی کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ تو عام بھی خاص کو منسوخ نہیں کر سکتا اور اگر عام پہلے ہے اور خاص بعد میں تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- ایک صورت تو یہ ہے کہ خاص متاخر لیکن عام سے ملا ہوا ہے تو ایسی صورت میں خاص عام کی تخصیص کر لے گا۔ ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ خاص ہے تو متاخر لیکن عام سے ملا ہوا نہیں، بلکہ درمیان میں فاصلہ ہے تو ایسی صورت میں خاص ناسخ ہوگا عام کے لئے اتنی مقدار میں جتنی مقدار میں دونوں میں تعارض ہوا ہے اور جن افراد کے سلسلے میں تعارض نہ ہو تو ان میں عام قطعی باقی رہے گا۔ عام خص منہ البعض کی طرح ظنی نہیں ہوگا۔

عام کے قصر کا بیان

فصل: قصر العام علی بعض ما تناوله لا یخلو من أن یکون بغیر مستقل أي: بکلام یتعلق بصدر الکلام ولا یکون تاماً بنفسه. والمستقل ما لا یکون كذلك سواء کان کلاماً أو لم یکن وهو أي: غیر

المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية، فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض أفرادہ والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير، نحو: أنت طالق إن دخلت الدار، والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة، نحو: في الإبل السائمة زكوة، والغاية توجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداً له نحو، قوله تعالى: 'أتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ، ونحو: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق.

ترجمہ: ((فصل: عام کو بند کرنا بعض افراد پر جن کو وہ شامل ہے یا تو غیر مستقل سے ہوگا)) یعنی ایسے کلام سے جو ابتداء کلام سے متعلق ہو اور بذات خود تام نہ ہو اور مستقل وہ ہے۔ جو اس طرح نہ ہو، چاہے کلام ہو یا نہ ہو ((اور وہ)) یعنی غیر مستقل ((استثناء، شرط، صفت اور غایت ہے)) پس استثناء عام کو مقصور کرتا ہے بعض افراد پر اور شرط ابتداء کلام کو بند کرتی ہے، بعض تقادیر پر، جیسے أنت طالق إن دخلت الدار (اس میں أنت طالق صدر کلام ہے) اور صفت قصر کو واجب کرتی ہے۔ اس چیز پر جس میں وہ صفت پائی جائے جیسے فی الإبل السائمة زكوة، اور غایت قصر کو واجب کرتی ہے اس بعض پر جس کے لئے غایت کو حد بنایا گیا ہے۔ جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (البقرة: ۱۸۷) اور جیسے: ﴿فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق﴾ (المائدة: ۶)۔

فصل: قصر العام على بعض ما تناوله

یہاں سے عام کے قصر کا بیان ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عام کے بعض افراد پر مقصور ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ ایک صورت: یہ ہے کہ یہ قصر مستقل کے ذریعے سے ہو۔ ۲۔ دوسری صورت: کہ عام کا قصر غیر مستقل کے ذریعے سے ہو۔

مصنف رحمہ اللہ نے دوسری صورت کو مقدم کیا ہے جہاں قصر العام على البعض، غیر مستقل سے ہوتا ہے۔ غیر مستقل اس شئی کو کہتے ہیں جو کہ صدر کلام سے متعلق ہو اور خود کلام تام نہ ہو۔ لہذا اس کے مقابلے میں مستقل آئے گا، جو بذات خود کلام تام ہوتا ہے۔

غیر مستقل کی صورتیں

پھر غیر مستقل کی چار صورتیں ہیں: ۱۔ استثناء ۲۔ شرط ۳۔ وصف ۴۔ غایت۔

۱ استثناء: استثناء قصر غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ یہ عام کو بعض افراد پر مقصور کر دیتا ہے، لہذا استثناء کے ذریعے جتنے افراد نکل گئے، تو نکل گئے۔ لیکن باقی افراد کے لئے حکم قطع رہتا ہے۔

۲ شرط: شرط قصر غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ یہ صدر کلام کو مقصور کر دیتی ہے، بعض تقدیروں کے ساتھ، مثلاً أنت طالق إن دخلت الدار۔ بایں طور کہ اگر یہ شرط نہ ہوتی، تو ہر تقدیر پر طلاق ہوتی، چاہے وہ دخول دار کی تقدیر ہو یا کوئی اور تقدیر ہو، لیکن یہ شرط آئی تو اس نے صدر کلام یعنی أنت طالق کو دخول دار والی تقدیر پر مقصور کر دیا۔

۳ وصف: وصف قصر غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتا ہے کہ یہ عام کو مقصور کر دیتا ہے، ان بعض افراد پر جن میں وہ وصف پایا جائے، مثلاً فی الإبل السائمة زکوة۔ اب سائمة ایک صفت ہے، اس نے حکم زکوة کو ان افراد پر مقصور کر دیا جن میں یہ صفت پائی جاتی ہے۔

۴ غایۃ: غایۃ قصر غیر مستقل پر اس طرح دلالت کرتی ہے کہ یہ عام کا قصر کر دیتی ہے ان بعض افراد پر جن افراد کے لئے اس غایت کو حد بنایا گیا ہے۔ مثلاً أنموا الصیام إلى اللیل یہ إلى اللیل غایت ہے۔ اس نے حکم صوم کو مقصور کر دیا، اس وقت پر جس کے لئے اس کو غایت بنایا گیا ہے۔ اسی طرح فاغسلوا وجوهکم وأیدیکم إلى المرافق میں إلى المرافق نے حکم غسل کو مقصور کر دیا مرافق پر۔

قصر بالمستقل کی صورتوں کا بیان

(أو بمستقل وهو أي: القصر بمستقل (التخصیص وهو إما بالكلام أو غیره وهو: إما العقل) الضمیر یرجع إلى غیره نحو خالق کل شیء یعلم ضرورة أن الله تعالى مخصص، منه، وتخصیص الصبی والمجنون من خطابات الشرع، من هذا القبیل. وإما الحس نحو: وأوتیت من کل شیء وإما العادة نحو: لا يأکل رأساً یقع علی المتعارف، وإما کون بعض الأفراد ناقصاً فیكون اللفظ أولى ببعض الآخر، نحو: کل مملوک لی حر لا یقع علی المكاتب ویسمى مشککاً أو زائداً، عطف علی قوله. ناقصاً أي: وإما کون بعض أفرادہ زائداً کالفاکهة، لا تقع علی العنب ففی غیر المستقل، أي: فیما إذا کان الشیء الموجب لقصر العام غیر مستقل، هو أي: العام حقیقة فی الباقي؛ لأن الواضح وضع اللفظ الذي استثنی منه للباقي، وهو أي: العام حجة بلا شبهة فی أي فی الباقي: وهذا إذا كانت الاستثناء معلوماً أما إذا کان مجهولاً فلا.

ترجمہ: ((اور یا مستقل سے ہوگا اور وہ)) یعنی عام کو مستقل کے ساتھ مقصور کرنا ((تخصیص ہے اور وہ یا تو کلام سے ہوگی یا غیر کلام سے اور وہ (غیر) یا تو عقل ہوگا)) وہو کی ضمیر غیرہ کی طرف راجع ہے، جیسے خالق کل شیء ((بدیہی طور پر اس سے یہ معلوم ہوگا کہ اللہ رب العزت اس (آیت) سے خاص ہیں اور شریعت کے خطابات سے بچے اور مجنون کا خاص ہونا اسی قبیل سے ہے۔ اور یا تو وہ (غیر) حس ہوگی، جیسے وأوتیت من کل شیء (النمل: ۲۳) اور یا وہ (غیر) عادت ہوگی۔ جیسے لایا کل رأسا متعارف پر واقع ہوتا ہے اور یا وہ بعض افراد کا ناقص ہونا ہوگا۔ تو لفظ بعض افراد میں دوسرے بعض کے مقابلہ میں اولیٰ ہوگا، جیسے کل مملوک لسی حر مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کو مشکلک کا نام دیا جاتا ہے اور یا وہ زائد ہوگا)) زائد اکا عطف ناقصاً پر ہے یعنی بعض افراد کا زائد ہونا، جیسے فاکہہ کا لفظ عنب (انگور) کو شامل نہیں۔ ((پس غیر مستقل میں)) یعنی اس صورت میں جب عام کے لئے موجب للقصر غیر مستقل ہو تو یہ عام ((حقیقت ہوگا باقی افراد میں)) اس لئے کہ واضع نے، اس لفظ کو جس سے استثناء کیا ہے، تو اس کو وضع ہی باقی افراد کے لئے کیا ہے۔ ((تو وہ)) یعنی عام ((ایسی حجت ہوگا جس میں شبہ نہیں ہے)) یعنی باقی افراد میں اور یہ (حکم حجت) اس وقت ہوگا۔ جب استثناء معلوم ہو۔ اس صورت میں جب استثناء مجہول ہو، تو پھر حجت نہ ہوگا (یعنی حجت قطعی نہ ہوگا)۔

أو بمستقل وهو.....

یہاں سے قصر بالمستقل کی صورتوں کا بیان ہے۔ قصر مستقل کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر مستقل کے ذریعے سے قصر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں۔ ۱- کلام کے ذریعے ہو۔ ۲- غیر کلام کے ذریعے ہو، اب قصر اگر کلام کے ذریعے ہو تو یہ بعد میں آئے گا۔ ۲- قصر غیر کلام سے ہو، تو اس کی پانچ صورتیں ہیں: ۱- عقل کے ذریعے سے ہو، ۲- حس کے ذریعے سے ہو، ۳- عادت کے ذریعے سے ہو، ۴- بعض افراد کے ناقص ہونے کے ذریعے سے ہو، ۵- بعض افراد کے زائد ہونے کے ذریعے سے ہو۔

- ① عقل کے ذریعے سے ہو: مثلاً خالق کل شیء ابشی تو تمام اشیاء کو شامل ہے لیکن اس سے اللہ تعالیٰ کو نکالا گیا ہے۔ عقل کے ذریعے اور خطابات شرع سے، جو صبی، مجنون وغیرہ کو نکالا گیا ہے، وہ بھی اسی قبیل سے ہے۔
- ② حس کے ذریعے سے ہو: مثلاً وأوتیت من کل شیء: بلیقہ کو ہر وہ چیز دی گئی تھی، جو اس کی شان کے لائق تھی۔ اب کل شیء میں ہر چیز آ جاتی ہے، لیکن حس کے ذریعے وہ چیزیں نکل گئیں، جو اس کے لائق نہیں تھیں، مثلاً خواص رجال۔

۳ عادت کے ذریعے سے ہو: مثلاً کسی نے کہا لا آکل رأساً تو اب اس کا اطلاق ہوگا، متعارف پر اور رأس متعارف ہے گائے کا سر، بیل کا سر، بکری کا سر وغیرہ، لہذا اس سے غیر متعارف رأس نکل جائے گا جیسے رأس العصفورة والحمامة وغیرہ۔

۴ بعض افراد کے ناقص ہونے کے ذریعے سے ہو: مثلاً کل مملوك لي حر۔ اب مملوک کی بعض قسمیں ایسی ہیں، کہ وہ ناقص ہیں مثلاً وہ غلام جس کو مکاتب بنایا گیا ہے۔ تو اس کی غلامی ناقص ہوگئی۔ لہذا مملوک کا لفظ مکاتب کو شامل نہ ہوگا تو صرف وہ غلام آزاد ہو جائیں گے، جو مکاتب نہیں اور مکاتب آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کلام سے متکلم کامل غلام کو آزاد کر رہا ہے۔

۵ بعض افراد کا کے زائد ہونے کے ذریعے سے ہو: مثلاً فاکہہ۔ کسی نے کہا فا کہہ نہیں کھاؤں گا۔ تو اب اس کا اطلاق انگور پر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ فا کہتے ہر وہ چیز ہے، جو کھانا کھانے کے بعد کھائی جاتی ہے منہ کا ذائقہ تبدیل کرنے کے لئے۔ لہذا اب کھجور، انگور، انار نکل جائیں گے، جس کو پیٹ بھرنے کے لئے کھایا جاتا ہے۔
ففي غير المستقل: قصر عام کی دو صورتیں بیان فرمائی تھیں۔ ایک مستقل، دوسری غیر مستقل۔ اب یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ قصر اگر مستقل کے ذریعے سے ہو تو کیا حکم ہے اور غیر مستقل سے ہو تو کیا حکم ہے۔

قصر بغیر المستقل کا حکم

قصر اگر غیر مستقل کے ذریعے سے ہو، تو ایسی صورت میں عام کا لفظ باقی افراد کے لئے حقیقی طور پر استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً عام کے تحت پچاس افراد تھے اور غیر مستقل کے ذریعے بیس نکال دیئے۔ تو باقی تیس کے لئے حکم حقیقی طور پر ہوگا۔ لہذا جب یہ حقیقی ہوگا تو باقی تیس کے لئے حکم حجت بلاشبہ ہوگا۔ باقی چیزوں میں تو بات مطلق ہے۔ لیکن استثناء میں تھوڑی سی تفصیل ہے۔ کہ اگر استثناء معلوم ہے تو پھر وہی حکم ہے جو ابھی ذکر ہوا لیکن اگر استثناء مجہول ہے تو ایسی صورت میں لفظ کا استعمال دلیل یقینی نہیں۔ بلکہ دلیل ظنی ہوگا۔ اس لئے کہ جن افراد کو نکالا گیا تو ان کا پتا نہیں کہ کتنے نکالے گئے ہیں۔ لہذا یہ بھی پتا نہیں چلے گا کہ کتنے باقی ہیں۔

قصر یا مستقل کے سلسلے میں چار مذاہب کا بیان

وفي المستقل كلاً أو غيره أي: فيما إذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا تخصيصاً سواء كان المخصص كلاً أو غيره مجاز، أي: لفظ العام مجاز في الباقي بطريق إطلاق اسم الكل على البعض

من حيث القصر أي: من حيث إنه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول أي: من حيث إن لفظ العام متناول للباقي يكون حقيقة فيه على ما يأتي في فصل "المجاز" إنشاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه أي: التخصيص بالكلام أو غيره، فإن العلماء قالوا: كل عام خص بمستقل؛ فإنه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين أن يكون المخصص كلاماً أو غيره.

لكن يجب هناك فرق، وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون قطعياً؛ لأنه في حكم الاستثناء، لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه حتى لا نقول أن قوله تعالى، يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة - ونظائره دليل فيه شبهة، وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة، كالخطابات الواردة بالفرائض؛ فإنه يكفر جاحداً إجماعاً مع كونها مخصوصة عقلاً؛ فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة، فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه بخص، وما لا، فلا.

وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلاً معلوماً، كان المخصوص، كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالى: اقتلوا المشركين بقوله. وإن أحد من المشركين استجارك فأجره أو مجهولاً كالربا حيث خص من قوله تعالى: وأحل الله البيع، لأنه إن كان مجهولاً صار الباقي مجهولاً؛ لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل أي: التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام، كالاستثناء؛ فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل في صدر الكلام، والاستثناء إن كان مجهولاً يكون الباقي في صدر الكلام مجهولاً. ولا يثبت به الحكم (وإن كان معلوماً فالظاهر، أن يكون معللاً؛ لأنه كلام مستقل) والأصل في النصوص: التعليل (ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً).

وعند البعض إن كان معلوماً بقي العام فيما وراء المخصوص، كما كان؛ لأنه كالاستثناء في أنه يبين أنه لم يدخل فلا يقبل التعليل؛ إذ الاستثناء لا يقبل التعليل؛ لأنه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء، العام حجة في الباقي كما كان، فكذا التخصيص (وإن كان مجهولاً لا يبقى العام حجة لما قلنا) إن التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولاً فلا يبقى العام حجة في الباقي. (وعند البعض إن كان معلوماً فكما ذكرنا آنفاً) أن العام بقي فيما وراء

المخصوص، كما كان. (وإن كان مجهولاً يسقط المخصص؛ لأنه كلام مستقل، بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاماً مستقلاً وكان معناه مجهولاً، يسقط هو بنفسه ولا تعدى جهالته إلى صدر الكلام، بخلاف الاستثناء؛ لأنه غير مستقل بنفسه، بل يتعلق بصدر الكلام، فجهالته تعدى إلى صدر الكلام.

(وعندنا تمكن فيه شبهة؛ لأنه علم أنه غير محمول على ظاهره، وهو إرادة الكل فعلم أن المراد البعض بطريق المجاز، مثلاً إذا كان كل أفراد مائة، وعلم أن المائة غير مرادة فكل واحد من الأعداد التي دون المائة مساو في أن اللفظ مجاز فيه، فلا يثبت عدد معين منها؛ لأنه ترجيح من غير مرجح. ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه، بقوله: فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله تعالى، حتى يخصصه خبر الواحد والقياس.

ترجمہ: ((اور مستقل میں چاہے کلام ہو یا غیر کلام)) یعنی اس صورت میں کہ جب قاصر (عام کو بعض افراد پر مقصور کرنے والی چیز) مستقل ہو اور اس کو تخصیص کا نام دیا جاتا ہے چاہے تخصیص کلام ہو یا غیر کلام (عام) ((مجاز ہوگا)) یعنی لفظ عام باقی افراد میں مجاز ہوگا ((کل کے بعض پر اطلاق کے طور پر باعتبار قصر کے))، یعنی اس حیثیت سے کہ عام مقصور ہے، باقی افراد پر ((اور (لفظ عام) حقیقت ہے باعتبار شمول کے)) یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام شامل ہے، باقی افراد کو ان میں حقیقت ہے۔ ((جیسے کہ مجاز کی فصل میں آئے گا انشاء اللہ اور یہ ایسی حجت ہے۔ جس میں شبہ ہو اور علماء نے تخصیص بالکلام اور تخصیص بغیر الکلام میں فرق نہیں کیا)) اس لئے کہ علماء نے کہا ہر وہ عام جس کو مستقل کے ساتھ خاص کیا جائے وہ ایسی دلیل ہے، جس میں شبہ ہے اور انہوں نے اس حکم میں اس فرق کو بیان نہیں کیا کہ تخصیص کلام ہو یا غیر کلام۔

((لیکن یہاں پر ایک فرق کا جاننا ضروری ہے، وہ یہ کہ جو مخصوص بالعتقل ہو اس کے مناسب یہ ہے کہ وہ قطعی ہو اس لئے کہ یہ استثناء کے حکم میں ہے۔ لیکن استثناء کو حذف کیا گیا ہے، عقل پر اعتماد کرتے ہوئے کہ استثناء (عموماً کلام میں متروک ہے۔ یہاں تک کہ ہم نہیں کہیں گے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد یا ایہ الذین آمنوا إذا قمتم إلى الصلوة (المآئدة: ۶) اور اس جیسی دیگر نصوص ایسی دلیل ہیں جن میں شبہ ہے)) اور یہ ایسا فرق ہے، جس کے بیان میں منفرد ہوں اور اس کا ذکر کرنا بھی واجب ہے۔ یہاں تک کہ

یہ وہم نہ ہو کہ وہ خطابات شرع، جن سے صبی اور مجنون کو خاص کیا گیا ہے۔ ایسی دلیل ہیں، جن میں شبہ ہے۔ جیسے وہ خطابات جو فرائض کے بارے میں ہیں کیونکہ ان کے منکر کی بالا جماع تکفیر کی جائے گی۔ باوجودیکہ یہ (صبی، مجنون وغیرہ) عقل کے ذریعے مخصوص ہیں۔ اس لئے کہ تخصیص بالعقل شبہ پیدا نہیں کرتی اس لئے کہ ہر وہ چیز جس میں عقل تخصیص کو واجب کرے، اس میں تخصیص ہوگی ورنہ نہیں۔

((پس مخصوص بالكلام امام کرنی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بالکل حجت نہیں رہتا چاہے معلوم ہو مستامن کی طرح)) (بایں حیثیت کہ اللہ رب العزت کے ارشاد فاقتلوا المشركين من احد من المشركين استجارك فاجره۔ کو خاص کیا گیا ((یا مجہول ہو)) جیسے اللہ رب العزت کے ارشاد و احل الله البيع سے تخصیص کی گئی ہے رہا کی۔)) (اس لئے کہ اگر مجہول ہو تو باقی (افراد) بھی مجہول ہونگے اس لئے کہ تخصیص تو استثناء کی طرح ہے کیونکہ وہ بیان کرتی ہے کہ وہ مخصوص منہ (عام) میں داخل نہیں)) یعنی تخصیص بیان کرتی ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں جیسے کہ استثناء بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں، اور اگر استثناء مجہول ہو تو باقی افراد بھی صدر کلام میں مجہول ہوں گے اور اس کے ذریعے حکم ثابت نہ ہوگا)) (اور اگر معلوم ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ (کسی علت کے ساتھ) معلل ہوگا کیونکہ یہ کلام مستقل ہے)) (اور اصل نصوص میں تعلیل ہے۔)) (تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کتنے (افراد) تعلیل سے نکل گئے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ) باقی مجہول رہیں گے))۔

((اور بعض کے ہاں اگر (مخصوص) معلوم ہو تو "عام" مخصوص کے علاوہ میں ایسا ہی ہوگا جیسے پہلے تھا (یعنی قطعی ہوگا) کیونکہ وہ استثناء کی طرح ہے)) (اس بات کے بیان میں کہ وہ کہ مخصوص عام میں داخل نہیں ہیں۔)) (تو تعلیل کو قبول نہیں کرے گا)) (کیونکہ استثناء بنفسہ غیر مستقل ہونے کی وجہ سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا اور استثناء کی صورت میں عام پہلے کی طرح حجت ہوتا ہے تو تخصیص میں بھی اسی طرح ہوگا)) (اور اگر مجہول ہو تو پھر عام حجت نہیں رہے گا جیسے کہ ہم نے کہا)) کہ تخصیص استثناء کی طرح ہے اور استثناء مجہول باقی کو بھی مجہول کر دیتا ہے، لہذا عام باقی میں حجت نہیں ہوگا۔)) (اور بعض کے ہاں اگر معلوم ہو تو وہی حکم ہے، جو ہم نے ابھی ذکر کیا)) کہ عام مخصوص کے علاوہ میں ایسے ہی ہے جیسے پہلے تھا (یعنی قطعی ہے)۔

((اور اگر مجہول ہو تو تخصیص ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ کلام مستقل ہے۔ بخلاف استثناء کے))

اور جب تخصیص کلام مستقل ہو اور اس کا معنی مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی جہالت صدر کلام

کی طرف متعدی نہیں ہوتی۔ بخلاف استثناء کے کہ وہ بنفسہ غیر مستقل ہے، بلکہ صدر کلام سے متعلق ہوتا ہے، اس کی جہالت بھی صدر کلام سے متعلق ہوگی، تو اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی۔

((اور ہمارے ہاں اس میں شبہ متمکن (جاگزین) ہے کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ یہ اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں)) اور وہ کل کا ارادہ ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ بعض کا مراد ہونا بطریق مجاز ہے۔ مثلاً جب یہ معلوم ہو کہ اس کے کل افراد سو (۱۰۰) ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ سو مراد نہیں ہیں تو سو سے کم ہر عدد اس بات میں مساوی ہے کہ لفظ اس میں مجاز ہے تو ان میں سے کوئی عدد معین ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے، پھر اس میں شبہ کے ممکن کا ثمرہ ذکر کیا اپنے قول سے ((تو ہمارے نزدیک یہ اس عام کی طرح ہوگا جس میں امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہاں تخصیص نہیں ہوتی، یہاں تک کہ خبر واحد یا قیاس اس کی تخصیص کرے))۔

وفي المستقل كلاماً أو غيره

قصر بالمستقل میں چار مذاہب ہیں:

پہلا مذہب: اگر قصر مستقل کے ذریعے سے ہو، چاہے وہ کلام ہو یا غیر کلام تو لفظ عام جو باقی افراد کے لئے استعمال ہوگا یہ من وجہ حقیقت اور من وجہ مجاز ہوگا۔ مجاز تو اس اعتبار سے ہے کہ لفظ کو وضع کیا گیا تھا، مثلاً پچاس افراد کے لئے اور اب استعمال ہو رہا ہے، تیس کے لئے تو پچاس کی پچاسیت باقی نہیں رہی، لہذا لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا، تو یہ مجاز ہے۔ اور حقیقت شمول کے اعتبار سے ہے کہ یہ ان تیس کو بھی شامل ہے اور دیگر تیس بھی اس میں داخل ہیں، لہذا لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہوا، تو یہ حقیقت ہے۔ لیکن یہ ایسی حجت ہے، جس میں شبہ ہے یعنی دلیل ظنی ہو جائے گا۔

لکن یجب هنا: ہاں اگر قصر عقل سے ہو تو حکم یہ ہونا چاہیے کہ یہ ایسی دلیل ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ مثل استثناء ہے، کیونکہ اس سے جتنے افراد نکلے تو نکلے لیکن باقی میں حکم قطعی ہوتا ہے، ورنہ تو آپ کو کہنا پڑے گا کہ ”یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم“ (البقرة: ۱۸۳) یہ دلیل فیہ شبہ ہے، کیونکہ اس آیت سے بعض افراد کو عقل کے ذریعے نکالا گیا ہے، یعنی مہی اور مجنون کو تو اگر آپ یہ کہیں کہ باقی افراد کے لئے حکم دلیل فیہ شبہ ہے۔ تو کہنا پڑے گا کہ قرآن میں شبہ ہے جب کہ قرآن میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ تو معلوم چلا کہ اگر قصر عقل کے ذریعے سے ہو تو حکم یہ ہے کہ یہ ایسی دلیل ہے جس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ آخر میں

فرماتے ہیں اس فرق کو بیان کرنے میں میں منفرد ہوں۔

وأما لمخصوص بالكلام فعند الكرخي رحمه الله تعالى.....

دوسرا مذہب: یہ مذہب امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے: انہوں نے فرمایا کہ اگر قصر کلام کے ذریعے سے ہو تو لفظ عام کا باقی افراد میں استعمال ایسی دلیل سے ہوگا، جس میں شبہ ہو۔ چاہے قصر کے ذریعے جتنے افراد نکالے گئے ہیں وہ معلوم ہوں یا مجہول ہوں، معلوم کی مثال، جیسے اقتلوا المشركين والی آیت سے متامن کو نکالا گیا اللہ کے اس ارشاد ”وإن أحد من المشركين استجارك فأجره“ کے ذریعے سے۔ مجہول کی مثال أحل الله البيع یہ عام حکم ہے اور حرم الربوا کے ذریعے سے قصر کیا گیا ہے، بیع سے اور یہ مجہول ہے۔ اس لئے کہ ربوا کا معنی: بڑھوتری ہے اور ہر بڑھوتری مطلقاً حرام نہیں۔ اس لئے کہ ہر بیع بڑھوتری کے لئے ہوتی ہے، اب کوئی بڑھوتری حرام ہے اور کوئی حرام نہیں؟ کوئی پتا نہیں، اگرچہ اشیاء ستہ کے ذریعے سے حدیث میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ لیکن وہ پھر بھی مجہول ہے، اسی وجہ سے ائمہ نے اس کی علت میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ کسی نے قدر و جنس کو ربوا کی علت قرار دیا کسی نے طعم و ثمنیت کو ربوا کی علت قرار دیا، کسی نے قوت و ادخار کو ربوا کی علت قرار دیا۔

بہر حال امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کا استدلال اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو اس صورت میں یہ استثناء کی طرح ہے کہ اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو حکم قطعی ثابت نہیں رہتا اور اگر مستثنیٰ معلوم ہو، تو اس کے ذریعے جتنے افراد نکل گئے تو نکل گئے۔ باقی افراد میں جو حکم ہوگا وہ دلیل فیہ شبہ ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہر ہے یہ کلام تعلیل کو قبول کرے گا۔ اس لئے کہ جو نکل گئے، نکل گئے۔ باقی کو بھی علت بیان کر کے نکالا جاسکتا ہے، تو اس طرح جب تخصیص کلام کے ذریعے سے ہو تو پھر ”عام“ حجت نہیں رہتا، چاہے تخصیص معلوم ہو جیسے متامن کی تخصیص ہے، ”اقتلوا المشركين“ سے ”وإن أحد من المشركين استجارك فأجره“ کے ذریعے سے، اور چاہے تو تخصیص مجہول ہو، جیسے: ”ربوا“ کی تخصیص کی گئی ہے ”وأحل الله البيع“ سے۔

وعند البعض إن كان معلوماً.....

تیسرا مذہب: یہ تیسرا مذہب ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ بعض کے ہاں قصر کے ذریعے جو تخصیص ہے، اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو مخصوص معلوم ہوگا تو باقی افراد میں حکم قطعی ہوگا یا مجہول ہوگا تو باقی افراد میں حکم ظنی ہوگا۔ جیسے مستثنیٰ کہ اگر مستثنیٰ معلوم ہو تو باقی افراد میں حکم قطعی ہوتا ہے، اور اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو باقی افراد میں حکم

ظنی ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

وعند البعض إن كان معلوماً فكما ذكرنا انفاً.....

چوتھا مذہب: قصر کے سلسلے میں تین مذاہب آپ کے سامنے بیان ہوئے ہیں۔ اب چوتھا مذہب بیان کرتے ہیں کہ اگر شخص معلوم ہے تو اس کا وہی حکم ہے، جو ابھی مذکور ہوا۔ یعنی عام کا قطعی ہونا اور اگر شخص مجہول ہے تو شخص خود ساقط ہو جائے گا، اور ”عام“ کا حکم قطعی رہ جائے گا۔ بخلاف استثناء کے، کیونکہ یہ مستقل نہیں ہوتا۔ لہذا اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی اور یہ شخص چونکہ مستقل ہے اور کلام مستقل میں ایسا نہیں ہوتا کہ اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہو، لہذا حکم قطعی ہی باقی رہے گا۔

وعندنا تمكن فيه شبهة: یہاں سے مذہب اول کا اعادہ فرما رہے ہیں کہ ہمارے ہاں وہ عام جس کی تخصیص ہوئی ہے یہ حجت تو باقی رہے گا، لیکن ظنی طور پر۔ قطعیت اس کی ختم ہو جائے گی، جس طرح امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں عام قبل التخصیص، ظنی ہوتا ہے۔ لہذا اسکی تخصیص خیر واحد اور قیاس سے کر سکتے ہیں۔

جس عام میں قصر ہو اس کی حجیت کا بیان

ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به، فقال: (لكن لا يسقط الاحتجاج به؛ لأن المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه، كما قلنا. فإن كان مجهولاً يسقط في نفسه للشبه الأول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أي: بالشك؛ إذ قبل التخصيص كان معمولاً به، فلما خص دخل الشك في أنه هل بقي معمولاً به أم بطل. فلا يطل بالشك.

وإن كان أي: المخصص معلوماً فللشبه الأول يصح تعليله، لا يريد بقوله فللشبه الأول أنه من حيث إنه يشابه الناسخ يصح تعليله، كما يصح أن يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام؛ فإن تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد أنه من حيث إنه نص مستقل بنفسه يصح تعليله، كما هو عندنا، فإن عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافاً للجبائي. وإذا صح تعليله لا يدري أنه كم يخرج بالتعليل أي: بالقياس وكم يبقى تحت العام، فيوجب جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله

كما هو عند البعض، فدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به.

الشبه الثاني هو شبه الاستثناء من حيث إن المخصص يبين أن المخصوص غير داخل في العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائي، كما لا يصح تعليل المستثنى وإخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث إنه يصح تعليله بصير الباقي تحت العام مجهولاً فلا يبقى العام حجة، ومن حيث إنه لا يصح تعليله يبقى العام حجة. وقد كان قبل التخصيص حجة، فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا.

ترجمہ: پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس بات کی وضاحت کا ارادہ کیا کہ عام میں باوجود شبہ پیدا ہونے کے پھر بھی یہ عام قابل استدلال ہوگا تو فرمایا ((لیکن اس (عام) کا قابل استدلال ہونا ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ تخصیص صیغے میں ناسخ کے مشابہ ہے اور حکم میں استثناء کے مشابہ ہے، جیسے ہم نے کہا۔ پس اگر (تخصیص) مجہول ہو تو شبہ اول کی بنا پر خود ساقط ہو جائے گا اور شبہ ثانی کی بنا پر عام میں جہالت کو پیدا کرے گا۔ تو عام کے سقوط میں شک ہو جائے گا۔ لہذا اس شک کی وجہ سے عام ساقط الاحتجاج نہ ہوگا، یعنی شک سے، اس لئے کہ تخصیص سے پہلے معمول بہ تھا، جب تخصیص کی گئی تو اس بات میں شک واقع ہو گیا، کہ آیا اب بھی اس کا معمول بہ ہونا باقی ہے، یا باطل ہو گیا۔ تو شک کی وجہ سے اس کا معمول بہ ہونا باطل نہ ہوگا۔

((اور اگر تخصیص معلوم ہو تو شبہ اول کی بنا پر اس کی تعلیل صحیح ہوگی۔)) مصنف رحمہ اللہ کے قول فلسفہ الاول سے یہ مراد نہیں کہ تخصیص بایں حیثیت کہ وہ ناسخ کے مشابہ ہے، اس میں تعلیل جائز ہے۔ جیسے اس ناسخ میں تعلیل جائز ہے، جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرتا ہے کہ قیاس کے ذریعے عام کے بعض دوسرے افراد کو منسوخ کرے۔ اس لئے کہ ناسخ کی تعلیل بایں وجہ درست نہیں، جیسے کہ اس صفحے کے آخر میں آرہا ہے بلکہ بایں حیثیت کہ تخصیص بنفسہ ایک نص مستقل ہے اس میں تعلیل جائز ہے۔ ((جیسے کہ ہمارے نزدیک)) اس لئے کہ ہمارے نزدیک اور اکثر علماء کے نزدیک اس کی تعلیل جائز ہے۔ بخلاف امام جبائی کے، پس جب اس کی تعلیل جائز ہے تو معلوم نہیں ہوگا کہ کتنے افراد اس تعلیل یعنی قیاس کی وجہ سے نکل گئے اور کتنے عام کے تحت باقی رہ گئے۔ ((تو یہ ماقی تحت العام میں جہالت کو پیدا کرے گا اور شبہ ثانی کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے، جیسے کہ بعض حضرات کا مذہب ہے، تو سقوط عام میں شک واقع ہوا۔ لہذا اشک کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا))

شبہ ثانی سے مراد شبہ استثناء ہے، بایں حیثیت کے تخصّص بیان کرے کہ مخصوص عام میں داخل نہیں تو اس شبہ کی بنا پر اس میں تعلیل صحیح نہیں۔ جیسے کہ امام جبائی کا مذہب ہے کہ مستثنیٰ کی تعلیل کرنا اور بعض دوسرے افراد کا عام سے قیاس کے ذریعے سے نکالنا درست نہیں ہے۔ تو بایں حیثیت کہ اس کی تعلیل درست ہے۔ باقی افراد عام کے تحت مجہول رہیں گے تو عام حجت نہیں رہے گا اور بایں حیثیت کے اس کی تعلیل درست نہیں ہے، عام حجت باقی رہے گا اور تخصّص سے پہلے بھی حجت تھا تو اس کے بطلان میں شک واقع ہوگا۔ لہذا شک کے ذریعے سے اس کی حجت باطل نہ ہوگی، اسی طرح علماء نے فرمایا ہے۔

ثم أراد أن يبين أن مع وجود

جس عام میں قصر ہو اس کی قطعیت ختم ہوگئی، لیکن اس کی حجت ابھی باقی ہے۔ اس لئے کہ تخصّص کی ایک مشابہت ناخن سے ہے باعتبار صیغہ کے اور دوسری مشابہت استثناء سے ہے باعتبار حکم کے۔ اس لئے کہ مستثنیٰ اخراج البعض کا کام کرتا ہے اور یہ قصر بھی ایسا ہی ہے، تو دو مشابہتیں ہیں۔ ۱۔ ناخن والی، ۲۔ استثناء والی۔ لہذا ان کو شبہ اول اور شبہ ثانی کہیں گے۔

تفصیل: یہ ہے کہ تخصّص معلوم ہوگا یا مجہول۔ اگر تخصّص مجہول ہے تو شبہ اول کی وجہ سے خود ساقط ہو جائے گا اور اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی، اور شبہ ثانی کی وجہ سے ہونا یہ چاہئے کہ اس کی حجت ختم ہو جائے، لیکن الان کما کان کے تحت عام کی حجت اب بھی باقی ہے، اس لئے عام اس قبل حجت تھا اور اب اس کی حجت میں شک واقع ہوا، لہذا ہم حسب سابق اس کو حجت مانیں گے۔ اور اگر تخصّص معلوم ہو تو ایسی صورت میں مشابہت اولیٰ کی وجہ سے ہونا یہ چاہئے کہ اس کی تعلیل درست ہو تو اب معلوم نہیں کہ تعلیل سے کتنے افراد نکل جائیں گے اور کتنے باقی رہیں گے (لیکن یاد رکھیں کہ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ ناخن، تعلیل کو قبول کرتا ہے۔ نہیں یہ بات نہیں اس لئے کہ ناخن کی تعلیل بایں معنی درست نہیں کہ قیاس کے ذریعے مزید افراد کو منسوخ کیا جائے) بلکہ مطلب یہ ہے کہ مشابہت اولیٰ کے اعتبار سے یہ مستقل ہے اور اس استقلال کی وجہ سے اس میں تعلیل ہونی چاہئے۔ دوسرا یہ کہ اس کی مشابہت استثناء سے ہے۔ استثناء جب معلوم ہو تو اس کی حجت باقی رہنی چاہئے۔ اب اس کی حجت میں شک واقع ہوا۔ لہذا ہم یہاں الان کما کان کے نظریے پر چلیں گے کہ قصر سے پہلے بھی عام حجت تھا، لہذا اب بھی حجت ہی ہے۔ یہاں تک بات پہنچنے پر مصنفؒ نے فرمایا: هذا ما قالوا، لوگوں نے اس طرح کہا ہے، یہ

اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ اس پر اعتراض ہو سکتا ہے، لیکن لوگوں پر اعتراض ہوگا ہم پر نہیں، چنانچہ اس کے فوراً بعد اعتراض کو ذکر کیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

ویرد علیہ أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله، فيجب أن يبطل العام عندكم، بناء على زعمكم في صحة تعليله، ولا تمسك لكم بزعم الجبائي أن عنده لا يصح تعليله، فلنرفع هذه الشبهة، قال: على أن احتمال التعليل لا يخرج من أن يكون حجة؛ لأن ما اقتضى القياس تخصيصه يخص، وما لا، فلا؛ فإن المخصص إن لم يدرك فيه علة لا يبطل فيبقى العام في الباقي حجة، وإن عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياساً، وما لا، فلا. فلا يبطل العام باحتمال التعليل.

ترجمہ: اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب آپ کا اور اکثر علماء کا مذہب اس میں صحتِ تعلیل کا ہے تو واجب ہے کہ عام تمہارے ہاں باطل ہو۔ تمہارے اس زعم پر بنا کرتے ہوئے کہ اس کی تعلیل صحیح ہے اور تم امام جبائی کے خیال سے استدلال نہیں کر سکتے ہو، کہ ان کے ہاں اس میں تعلیل صحیح نہیں (اس لئے کہ یہ تو امام جبائی کا مذہب ہے، آپ کا مذہب تو نہیں؟) اس شبہ کو دفع کرتے ہوئے کہا ((باوجود اس کے کہ تعلیل کا احتمال اس کو حجت ہونے سے نہیں نکالتا، اس لئے کہ جس حصے میں قیاس نے تخصیص کا تقاضہ کیا تو اس کو خاص کیا جائے گا۔ اور جس میں نہیں کیا تو نہیں کیا جائے گا)) اس لئے کہ اگر تخصیص میں علت معلوم نہ ہو تو اس میں علت نہ نکالی جائے گی تو عام باقی افراد میں حجت رہے گا اور اگر علت معلوم ہو۔ تو جب جس حصے میں علت پائی جائے گی اس کو خاص کیا جائے گا قیاساً اور جس میں نہ پائی جائے گی تو اس کو خاص بھی نہ کیا جائے گا۔ (تو خلاصہ یہ نکلا کہ) تعلیل کے احتمال کی وجہ سے عام باطل نہیں ہوگا۔

اعتراض: ویرد علیہ أنه لما كان المذهب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی دلیل آپ کے دعویٰ کو باطل کر رہی ہے اس لئے کہ آپ شبہ کے ساتھ عام کی حجت کا دعویٰ کر رہے ہیں اور دلیل یہ دے رہے ہیں کہ اس کی تعلیل صحیح ہے۔ لہذا یہ دلیل دعویٰ کو باطل کر رہی ہے، اس لئے کہ جب تعلیل درست ہے، تو معلوم نہیں کہ کتنے افراد تعلیل سے نکلیں گے اور کتنے بچیں گے اور تمہارے پاس اس بات پر کوئی استدلال نہیں کہ اس کی تعلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو تمہارا مذہب ہی نہیں یہ تو امام جبائی کا مذہب ہے۔

جواب: فلدفع هذه الشبهة قال: على أن: کے لفظ سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ احتمال تعلیل عام کی حجیت کو ختم نہیں کرتا، اس لئے کہ تخصیص کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اس میں کوئی علت ہوگی یا نہیں۔ اگر علت نہیں، تو اس میں تعلیل نہیں ہوگی اور اگر علت ہوئی تو پھر جس حصہ میں وہ علت پائی جائے گی تو وہ قیاساً مخصوص ہو جائے گا اور جس میں نہیں پائی جائے گی ان میں عام حجت باقی رہے گا۔ لہذا عام تعلیل سے باطل اور ساقط الاحتجاج نہیں ہوگا۔

تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق کا بیان

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ، أي: لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ؛ فإنه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض أفراد العام؛ ليثبت النسخ في بعض آخر قياساً صورته: أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام، ويكون وروده متراخياً عن ورود العام؛ فإننا نجعله ناسخاً لا مخصصاً على ما سبق؛ فإن العام الذي نسخ بعض مآتاوله لا ينسخ بالقياس؛ لأن القياس لا ينسخ النص؛ إذ هو لا يعارضه؛ لأنه دونه، لكن يخصصه، ولا يلزم به المعارضة؛ لأنه يبين أنه لم يدخل.

ترجمہ: ((یہاں سے تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق بھی ظاہر ہو گیا)) یعنی جب ہم نے ذکر کیا کہ تخصیص کی تعلیل جائز ہے، اس حکم سے تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق بھی واضح ہو گیا۔ اس لئے کہ اس نسخ کی تعلیل جائز نہیں، جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کرے تاکہ بعض دوسرے افراد میں بھی نسخ بطور قیاس ثابت ہو۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک خاص نص وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے مخالف ہو اور نص خاص کا ورود بھی عام سے متراخی ہو، تو ہم اس کو (نص خاص کو) نسخ بنائیں گے تخصیص نہیں بنائیں گے، جیسے کہ ماقبل میں گزرا ((اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد جن کو وہ شامل ہے۔ اگر وہ منسوخ ہو جائیں تو قیاس کے ذریعے وہ منسوخ نہیں ہوں گے اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ اس کے مقابل نہیں ہو سکتا بوجہ اپنے درجہ کے کم ہونے کے۔ لیکن اس کو (نص کو) خاص کر سکتا ہے اور اس میں (تخصیص میں) اس کا مقابل (و مساوی) ہونا لازمی نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ (تخصیص) بیان کرتی ہے کہ مخصوص (عام کے تحت) داخل نہیں ہے۔))

فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ

مصنف فرماتے ہیں کہ جب ہم نے یہ کہا کہ تخصیص کی تعلیل درست ہے۔ تو اس حکم سے تخصیص اور نسخ کا فرق بھی ظاہر ہو گیا۔ اس طرح کہ تخصیص کی تعلیل درست ہے، لیکن نسخ کی تعلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ وہ عام جس کے بعض افراد کا نسخ ہو گیا، جن کو وہ شامل تھا۔ تو قیاس سے اس میں نسخ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ قیاس نص کے معارض نہیں، کیونکہ یہ تو اس سے کم ہے، اس کے مساوی یا اس سے اتنی نہیں۔ لہذا اس سے معارضہ نہیں ہو سکتا۔ اب اس کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی نص خاص وارد ہو کسی حکم کے بارے میں، جو کہ عام کے حکم کے مخالف ہو اور اس نص خاص کا ورود بھی متاخر ہو عام سے تو یہ نسخ ہوگا۔ اس عام کے لئے تخصیص نہیں ہوگا، جیسے کہ عام کے حکم کی آخری فصل میں یہ بات گزر چکی ہے۔

استثناء، نسخ اور تخصیص کی نظیروں کا بیان

وهنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص - فنظير الاستثناء ما إذا باع الحر والعبد بثلثين أو باع عبيدين إلا هذا بحصته من الألف، يبطل البيع؛ لأن أحدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة ابتداءً ولأن ماليس بمبيع يصير شرطاً لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد. ففي المسألة الأولى ليس حقيقة الاستثناء موجودة، لكنها تناسب الاستثناء في أن الاستثناء يمنع دخول المستثنى في حكم صدر الكلام، وفي هذه المسألة لم يدخل الحر تحت الإيجاب مع أن صدر الكلام تناوله، فصار كأنه مستثنى. وفي المسألة الثانية وهي: ما إذا باع عبيدين إلا هذا، حقيقة الاستثناء موجودة فإذا لم يدخل أحدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر؛ لوجهين: أحدهما أنه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداءً باطل للجهالة، وإنما قلنا ابتداءً؛ لأن البيع بالحصة بقاءً صحيح كما يأتي في المسألة التي هي نظير النسخ. والثاني أن البيع في الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد، وهو: أن قبول ماليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطاً لقبول المبيع ونظير النسخ: ما إذا باع عبيدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته. فهذه المسألة تناسب النسخ من حيث إن العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلاً تحت البيع، لكن لما مات في يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه، فصار

كالنسخ؛ لأن النسخ تبديل بعد الثبوت، فلا يفسد البيع في العبد الآخر مع أنه يصير بيعاً بالحصّة، لكن في حالة البقاء، وإنه غير مفسد؛ لأن الجهالة الطارئة لا تفسد۔ ونظير التخصيص: ما إذا باع عبدين بألف على أنه بالخيار في أحدهما صح إن علم محل الخيار وثمنه؛ لأن المبيع بالخيار يدخل في الإيجاب، لا الحكم. فصار في السبب كالنسخ، وفي الحكم كالاستثناء، فإذا جهل أحدهما لا يصح؛ لشبه الاستثناء. وإذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ، ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد، بخلاف الحر والعبد إذا بين حصّة كل واحد منهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى۔ وبيان مناسبتها التخصيص أن التخصيص يشابه النسخ بصيغته، والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي فيه الخيار داخل في الإيجاب، لا الحكم على ما عرف، فمن حيث إنه داخل في الإيجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلاً فيكون كالنسخ، ومن حيث إنه غير داخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان أنه لم يدخل فيكون، كالاستثناء وإذا كان له شبهان يكون كالنسخ الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا: إن علم محل الخيار وثمنه يصح البيع، وإلا فلا.

ترجمہ: ((اور یہاں پر چند فردی مسائل ہیں، جو قابل میں ذکر کردہ استثناء تخی اور تخصیص کے مناسب ہیں۔ استثناء کی نظیر یہ ہے کہ جب بائع نے ایک آزاد اور غلام کو بیچا ایک ٹمن کے مقابلے میں یا دو غلاموں کو بیچا، مگر ان میں سے کوئی ایک مستثنیٰ کیا ایک ہزار میں سے اس کے معین حصہ کے ساتھ تو بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بیع میں داخل نہ ہوگا تو یہ بیع بالحصہ ہوگی ابتداءً اور اس لئے بھی کہ جو چیز بیع نہیں ہے۔ اس کو قبول بیع کے لئے شرط بنایا ہے تو یہ (بیع) شرط فاسد کی وجہ سے فاسد ہوگی))۔

مسئلہ اولیٰ میں تو استثناء حقیقہ موجود نہیں ہے۔ لیکن استثناء کے مناسب ہے۔ اس بات میں کہ استثناء مستثنیٰ کو صدر کلام کے حکم میں داخل ہونے سے منع کرتا ہے اور اس مسئلے میں حر (آزاد) ایجاب میں داخل نہیں ہے، باوجودیکہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو یہ مستثنیٰ کی طرح ہے۔ اور دوسرے مسئلے میں کہ جب دو غلاموں کو بیچا مگر ایک (کو مستثنیٰ کیا) اس میں استثناء حقیقہ موجود ہے تو جب ایک بیع میں داخل نہ ہوگا تو دوسرے میں بیع دو وجہوں سے درست نہ ہوگی۔ ایک تو اس وجہ سے کہ دوسرے میں بیع ٹمن کے اس حصے کی وجہ سے ہے، جو ٹمن ان دونوں کے مقابلے میں ہے (یعنی بیع بالحصہ بن جائے گی ابتداءً) اور بیع بالحصہ

ابتداء جہالت کی وجہ سے باطل ہے اور ہم نے بیع بالحصہ ابتداء کہا کیونکہ (بیع بالحصہ) بقاء جائز ہے، جیسا کہ آگے اس مسئلہ میں جو بیع کی نظیر ہے آ رہا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع ایسی شرط کی وجہ سے ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ جس میں غیر بیع حریا عبد مستثنیٰ کو بیع کی قبولیت کے لئے شرط بنایا ہے۔

((اور بیع کی مثال جب دو غلاموں کو بیچا ایک ہزار کے بدلے میں اور ایک ان میں سے تسلیم سے پہلے مر گیا۔ تو باقی ماندہ غلام میں اس کے حصے کی بقدر عقد باقی رہے گا))۔

یہ مسئلہ بیع کے بایں حیثیت مناسب ہے، کہ جو غلام حوالہ کرنے سے پہلے مر گیا وہ بیع میں داخل تھا مگر حوالہ کرنے سے پہلے بائع کے ہاتھ میں مر گیا تو اس مرنے والے غلام میں بیع بیع ہو جائے گی تو یہ بیع کی طرح ہوگا اس لئے کہ بیع نام ہے ثبوت کے بعد تبدیلی کا تو عبد آخر میں باوجود یکہ بیع بالحصہ ہے مگر چونکہ حالت بقاء میں ہے۔ اور بیع بالحصہ بقاء غیر مفسد ہے۔ کیونکہ (اس میں جہالت طاری ہوتی ہے اور) جہالت طاریہ غیر مفسد ہے۔ ((اور تخصیص کی مثال: کہ دو غلاموں کو ہزار کے بدلے اس شرط پر بیچا کہ ان میں سے کسی ایک میں اختیار ہے تو یہ بیع صحیح ہوگی، اگر محل اختیار اور ثمن متعین ہو، اس لئے کہ وہ غلام جس میں اختیار ہے، وہ ایجاب میں تو داخل ہوگا مگر حکم میں نہیں تو یہ سبب میں بیع کی طرح ہے اور حکم میں استثناء کی طرح، تو جب ثمن اور محل اختیار میں سے کوئی مجہول ہوگا تو شبہ استثناء کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی۔ اور جب دونوں معلوم ہوں تو بیع کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہوگی اور یہاں استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہ ہوگا، حتیٰ کہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو۔ بخلاف حرا اور عبد کی صورت کے کہ جب ان میں سے ہر ایک کا حصہ بیان کیا جائے۔ امام ابو حنیفہ کے ہاں)) اس مسئلے کی تخصیص کے ساتھ مناسبت کا بیان یہ ہے کہ تخصیص بیع کے مشابہ ہے، صیغہ میں اور استثناء کے مشابہ ہے، حکم میں۔ اور یہاں جس عبد میں اختیار ہے وہ ایجاب میں داخل ہے۔ حکم میں نہیں۔ جیسا کہ معلوم ہوا تو بایں حیثیت کے ایجاب میں داخل ہے تو اختیار شرط کی وجہ سے رد کرنا تبدیل کرنا ہوگا تو یہ بیع کی طرح ہوگا ((اس لئے کہ بیع تبدیل بعد الثبوت کا نام ہے))۔ اور بایں حیثیت کے یہ حکم میں داخل نہیں تو اختیار شرط کی وجہ سے رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہوگا کہ یہ بیع میں داخل نہیں تو یہ استثناء کی طرح ہوگا، تو جب اس کے لئے دو مشابہتیں ہوں تو یہ اس تخصیص کی طرح ہوگا، جو بیع اور استثناء کے مشابہ ہے، تو شبہ میں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل اختیار اور ثمن معلوم ہو تو بیع

صحیح ہے، ورنہ نہیں۔

وہنا مسائل من الفروع تناسب.....: ہنا مسائل کے عنوان کے تحت مصنف رحمہ اللہ نے استثناء نسخ اور تخصیص کی نظیریں پیش کی ہیں۔

۱- استثناء کی نظیر: یہ مسئلہ ہے کہ ایک آدمی آزاد اور غلام کو ایک ساتھ بیچتا ہے ۱۰۰۰ ہزار روپے کے بدلے میں یا دو غلاموں کو بیچتا ہے الا هذا بحصته من الألف تو اس صورت میں یہ دونوں بیع ناجائز ہیں اس کے فساد کی دو وجہیں ہیں:

① ایک تو یہ کہ یہ بیع بالحصہ ہے ابتداءً اور بیع بالحصہ ابتداءً ناجائز ہے۔

② دوسری وجہ فساد یہ ہے کہ جو چیز بیع نہیں اس کو قبولیت بیع کے لئے شرط بنایا جا رہا ہے۔ لہذا یہ شرط منافی للبیع ہے۔ اب یہ دونوں مسئلے استثناء کی مثال ہے۔ لیکن ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مسئلہ اولیٰ میں استثناء ظاہراً موجود نہیں بلکہ حکماً موجود ہے۔ اس طرح کہ استثناء یہ بتاتا ہے کہ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں اور یہاں مسئلہ اولیٰ کا حکم بھی یہی ہے کہ غیر بیع یعنی آزاد یا مستثنیٰ شدہ غلام بیع میں داخل نہیں ہے اور دوسری مثال میں استثناء موجود ہے ظاہراً۔

۲- نسخ کی نظیر: یہ ہے کہ ایک آدمی دو غلاموں کو بیچتا ہے ایک ہزار روپے کے بدلے لیکن ایک غلام مشتری کے حوالے کرنے سے پہلے مر جاتا ہے۔ تو یہ بیع بالحصہ بن جاتی ہے، بقاء اور بقاءً بیع بالحصہ جائز ہے۔ تو اب ۵۰۰ میں یہ بیع ہو جائے گی اور یہ مفضی الی النزاع نہیں۔ یہ مسئلہ نسخ کی نظیر ہے۔ نسخ کہتے ہیں تبدیل بعد الثبوت کو اور یہاں بھی یہی صورت پیش آئی کہ وہ غلام جو مر گیا، اس میں بیع پہلے ثابت تھی۔ اب وہ مر گیا تو اس میں بیع، عدم بیع سے بدل گئی تو یہاں پر بھی تبدیل بعد الثبوت پایا گیا۔

۳- تخصیص کی نظیر: یہ ہے کہ ایک آدمی نے ایک ہزار کے بدلے دو غلاموں کو بیچا لیکن کہتا ہے کہ دو میں سے اس ایک میں مجھے اختیار ہے۔ تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر محل اختیار متعین ہے اور ثمن بھی متعین ہیں۔ تو ایسی صورت میں یہ بیع جائز ہوگی اس لئے کہ ”بیع بالخیار“ ایجاب میں (عقد میں) تو داخل ہے لیکن حکم (تصرف فی المبیع) میں داخل نہیں ہے، لہذا یہ ”بیع“ سبب (عقد) میں نسخ کی طرح ہے اور حکم (تصرف فی المبیع) میں استثناء کی طرح ہے تو جب ثمن اور بیع میں کوئی مجہول ہو تو بیع درست نہ ہوگی، استثناء سے مشابہت کی وجہ سے اور جب بیع اور ثمن دونوں متعین ہیں تو بیع درست ہوگی نسخ سے مشابہت کی وجہ سے، اور اس صورت میں استثناء کا اعتبار کرتے ہوئے ہم بیع پر فاسد

ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے شرط فاسد کی وجہ سے، بخلاف حر اور عبد کو ایک عقد میں جمع کرنے والے مسئلے کے (یہ وہ مسئلہ ہے جو کہ استثناء کی نظیر ہے) جب کہ دونوں کی قیمت الگ بیان کرے امام ابو حنیفہؒ کے ہاں۔

اور اس مسئلہ کو تخصیص سے یوں مناسبت ہے کہ تخصیص ”میغہ“ کے اعتبار سے نسخ سے مشابہت رکھتی ہے اور ”حکم“ کے اعتبار سے استثناء سے مشابہت رکھتی ہے اور اس مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے وہ ”ایجاب“ میں تو داخل ہے لیکن ”حکم“ میں داخل نہیں جیسے کہ بیان ہوا، تو اب اس حیثیت سے کہ یہ غلام ”ایجاب“ میں داخل ہے تو شرط خیار سے اس کو واپس کرنا ”تبدیل“ ہے (یعنی پہلے اس کی بیع ہوئی تھی اور اب وہ بیع عدم بیع سے بدل گئی) تو یہ نسخ کی طرح ہے، اس لئے کہ ”نسخ“ کا معنی ہے تبدیل بعد الثبوت اور یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ غلام جس میں خیار رکھا گیا ہے یہ ”حکم“ میں داخل نہیں تو اس کو شرط خیار سے واپس کرنا اس بات کا بیان ہے کہ یہ بیع میں داخل نہیں ہے تو یہ ”استثناء“ کی طرح ہے، اس لئے کہ ”استثناء“ یہ بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ اور جب اس عبد کی دو حیثیتیں ہیں تو یہ اس تخصیص کی طرح ہے جس کو ایک طرف ”نسخ“ سے مشابہت ہے، اور دوسری طرف ”استثناء“ سے مشابہت ہے، لہذا دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن متعین ہو تو بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں یعنی محل خیار اور ثمن دونوں یا کوئی ایک مجہول ہو تو ایسی صورت میں بیع ناجائز ہو جائے گی۔ پہلی والی صورت میں ہم نے کہا کہ اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اس اعتبار سے کہ یہ مسئلہ نسخ سے مشابہت رکھتا ہے، کیونکہ نسخ کہتے ہیں تبدیل بعد الثبوت کو اور یہاں بھی پہلے دو کی بیع ہو گئی تھی۔ اب ایک غلام کی بیع بعد میں تبدیل ہو گئی کہ بیع، عدم بیع سے بدل گئی۔ اور دوسری صورت میں ہم نے کہا کہ بیع ناجائز ہے، اور اس میں اعتبار کیا جائے گا استثناء کا۔ اس لئے کہ استثناء یہ بتاتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے کہ ایک غلام بیع میں داخل نہیں ہے۔

مسئلہ مذکورہ کی چار صورتوں کا بیان

وهذه المسئلة على أربعة أوجه: أحدها أن يكون محل الخيار وثنه معلومين، كما إذا باع هذا وذلك بالدين، هذا بألف وذلك بألف صفقة واحدة على أنه بالخيار في ذلك: والثاني: أن يكون محل الخيار معلوماً لكن ثمنه لا يكون معلوماً. والثالث: على العكس والرابع: أن لا يكون شيء منهما معلوماً فلو راعينا كونه داخلاً في الإيجاب يصح البيع في الصور الأربع، غاية ما في الباب أنه

یصیر یعاً بالحصۃ، لکنہ فی البقاء، لا فی الابتداء، فلا یفسد البیع: ولو راعینا کونہ غیر داخل فی الحکم یفسد البیع فی الصور الأربعة أما إذا کان کل واحد من محل الخيار وثمنہ معلوماً فلا یقبل غیر المبیع یصیر شرطاً لقبول البیع، وإذا کان أحدهما أو کلاهما مجهولاً فلہذا العلة ولجهالة المبیع، أو الثمن أو کلہما فإذا علم أن شبه النسخ یوجب الصحة فی الجمیع و شبه الاستثناء یوجب الفساد فی الجمیع فراعینا الشبهین، وقلنا: إذا کان محل الخيار أو ثمنہ مجهولاً لا یصح البیع؛ رعاية لشبه الاستثناء وإذا کان کل منهما معلوماً یصح البیع رعاية لشبه النسخ ولم یعتبر هنا شبه الاستثناء حتی یفسد بالشرط الفاسد وهو أن یقبل مالیس بمبیع یصیر شرطاً لقبول المبیع بخلاف ما إذا باع الحر والعبد بألف صفقة واحدة و بین ثمن کل واحد منهما حیث یفسد البیع فی العبد عند أبی حنیفة رحمہ اللہ تعالیٰ؛ لأن الحر غیر داخل فی البیع أصلاً فیصیر کالاستثناء بلا مشابہة النسخ فیکون مالیس بمبیع شرطاً لقبول المبیع.

ترجمہ: اور اس مسئلے کی چار صورتیں ہیں۔ پہلی صورت کہ محل اختیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں، جیسے کہ بائع نے کہا کہ یہ غلام اور وہ غلام دو ہزار کے بدلے میں یہ ایک ہزار کے بدلے میں اور وہ بھی ایک ہزار کے بدلے میں، ایک ہی سودے میں اس شرط پر کہ مجھے اس میں اختیار ہے۔

دوسری صورت کہ محل اختیار تو معلوم ہو، مگر ثمن مجہول ہو۔ تیسری صورت اس کے برعکس (کہ ثمن معلوم ہو محل اختیار مجہول ہو) اور چوتھی صورت کہ محل اختیار اور ثمن دونوں مجہول ہوں۔ تو اب اگر ہم اس بات کی رعایت کریں کہ یہ بیع بخیار الشرط ایجاب میں داخل ہے تو چاروں صورتوں میں بیع درست ہوگی اور اس میں زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ یہ بیع بالحصہ ہے مگر بیع بالحصہ بقاء ہے ابتداء نہیں جو کہ مفسد للبیع ہے لہذا بیع فاسد نہ ہوگی۔ اور اگر ہم اس کی رعایت کریں کہ بیع بخیار الشرط حکم میں داخل نہیں تو چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی پہلی صورت کہ جب محل اختیار اور ثمن دونوں معلوم ہیں، تو اس لئے کہ غیر بیع کو قبول بیع کے لئے شرط بنایا ہے اور جب دونوں میں سے کوئی ایک یا دونوں مجہول ہوں، تو ان تین صورتوں میں اسی علت (کہ غیر بیع کو قبول بیع کے لئے شرط بنایا) کی وجہ سے بھی فساد ہوگا اور جہالت کی وجہ سے بھی پھر چاہے وہ جہالت بیع میں ہو جیسے تیسری صورت میں یا ثمن میں ہو، جیسے دوسری صورت میں یا دونوں میں ہو، جیسے چوتھی صورت میں۔ پس جب یہ بات معلوم ہوئی کہ نسخ کی مشابہت چاروں صورتوں میں صحت کو واجب

کرتی ہے اور استثناء کی مشابہت چاروں میں فساد کو واجب کرتی ہے۔ تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کی کہ جب محل اختیار اور ثمن دونوں مجہول ہوں تو استثناء کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی اور جب دونوں معلوم ہوں تو نسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع درست ہوگی اور یہاں پر استثناء کی مشابہت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو وہ (مفہوم فاسد) یہ کہ غیر بیع کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دیا جا رہا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک آزاد کو اور ایک غلام کو ایک ہی سودے میں ہزار کے بدلے میں بیچا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کیا۔ کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عہد میں بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ حرج میں سرے سے داخل ہی نہیں تو یہ استثناء کی طرح ہو گیا بغیر مشابہت نسخ کے تو اس میں غیر بیع کو قبول بیع کے لئے شرط قرار دینا لازم آئے گا (جو کہ شرط فاسد ہے اور مفسد للبیع ہے)۔

وهذه المسألة على أربعة أوجه.....

یہاں سے مسئلہ کی چار صورتوں کی وضاحت کا بیان ہے۔ اس مسئلہ میں عقلی طور پر چار صورتیں بن سکتی ہیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے:

① پہلی صورت: تو یہ ہے کہ ایک آدمی دو غلاموں کو ایک ہی بیع میں ۲۰۰۰ ہزار روپے کے بدلے بیچ رہا ہے اور ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان کر رہا ہے۔ اور ان میں سے ایک متعین غلام میں اختیار رکھ رہا ہے، تو محل اختیار بھی متعین ہے اور قیمت بھی متعین ہے۔

② دوسری صورت: یہ ہے کہ ایک آدمی دو غلاموں کو دو ہزار کے بدلے بیچ رہا ہے، اور ان میں سے ایک متعین غلام میں اپنے لئے اختیار رکھ دیا ہے، تو محل اختیار تو متعین ہے، لیکن ثمن مجہول ہے۔

③ تیسری صورت: اس کے برعکس کہ کوئی آدمی دو غلام دو ہزار کے بدلے بیچ رہا ہے اور ہر ایک کی قیمت ایک ہزار بتا رہا ہے لیکن کسی ایک غیر متعین غلام میں اپنے لئے اختیار رکھ رہا ہے تو ثمن متعین، لیکن محل اختیار مجہول ہے۔

④ چوتھی صورت: یہ ہے کہ کوئی آدمی دو غلام دو ہزار کے بدلے بیچ رہا ہے، اور ان میں سے ایک غیر متعین غلام میں اپنے لئے اختیار رکھ رہا ہے تو محل اختیار بھی مجہول اور ثمن بھی مجہول۔

اب ان صورتوں میں اگر ہم شبہ نسخ کی رعایت رکھیں تو ہونا یہ چاہئے کہ چاروں صورتوں میں بیع جائز ہو، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ بیع بالحصہ بن جائے گی بقاء۔ اور یہ جائز ہے اور اگر رعایت رکھیں شبہ استثناء کی۔ تو ہونا یہ چاہئے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ پہلی صورت میں تو اس لئے کہ جو شئی خود بیع نہیں، اس کو قبولیت بیع کے

لئے شرط بتایا جا رہا ہے۔ باقی تین صورتوں میں ایک وجہ تو یہی ہے اور دوسری وجہ کسی ایک یعنی محل خیاریا ثمن یا دونوں کا مجہول ہونا ہے۔

لہذا ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت رکھی اور ہم نے کہا کہ جہاں دونوں معلوم ہوں یعنی محل خیاریا اور ثمن، تو اس میں شبہ نسخ کا اعتبار کیا جائے گا اور بیع جائز ہوگی اور باقی تین صورتوں میں ہم شبہ استثناء کا اعتبار کریں گے۔ اور بیع جائز نہ ہوگی، لیکن یہ کہ شبہ نسخ والی صورت میں استثناء کا اعتبار نہیں کیا جائے گا عند ابی حنیفہؒ، بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد اور غلام کو ایک ہی سودے میں ہزار روپے کے بدلے بیچا، اور ہر ایک کا ثمن بیان کیا کہ اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ آزاد دوسرے سے بیع میں داخل ہی نہیں، لہذا یہاں چونکہ غیر بیع کو قبولیت بیع کے لئے شرط بتایا جا رہا ہے، تو یہ بیع فاسد ہے۔

عام کے الفاظ کا بیان

فصل: فی ألفاظہ، وہی: إما عام بصیغته و معناه كالرجال، وإما عام بمعناه وهذا إما أن يتناول المجموع كالرہط والقوم وهو في معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو: من يأتيني فله درهم، أو على سبيل البدل نحو: من يأتيني أولاً فله درهم، فالجمع وما في معناه يطلق على الثلاثة فصاعداً، فقله: يطلق على الثلاثة فصاعداً أي: يصح إطلاق اسم الجمع والقوم والرہط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعداً إلى ما لا نهاية له فإذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع أفراد ذلك العدد المعين، فإذا كان له ثلاثة عبيد مثلاً أو عشرة عبيد فقال: عبيدي أحرار يعتق جميع العبيد، وليس المراد أنه يحتمل الثلاثة فصاعداً؛ فإن هذا ينافي معنى العموم.

ترجمہ: یہ فصل عام کے الفاظ کے بیان میں ہے یا تو وہ عام ہونگے صیغہ اور معنی دونوں کے اعتبار سے۔ جیسے رجال یا صرف معنی کے اعتبار سے عام ہونگے۔ پھر اس کی تین صورتیں ہیں یا تو مجموعے کو شامل ہونگے۔ یعنی ان کا اطلاق صرف جماعت پر ہوگا ہر فرد پر نہیں۔ جیسے رہط اور قوم یہ اگرچہ الفاظ اور صیغہ کے اعتبار سے جمع نہیں ہیں مگر جمع کے معنی میں ہیں یا ہر ایک کو شامل ہوں گے شمول کے طور پر جیسے من یا تینسی فله درهم یا ہر ایک کو شامل ہونگے، بدلیت کے طور پر جیسے من یا تینسی أولاً فله درهم۔ تو جمع اور وہ الفاظ جو جمع کے معنی میں ہیں ان کا اطلاق تین پر یا اس سے زیادہ پر ہوگا ((مصنف رحمہ اللہ کا قول بطلق على الثلاثة فصاعداً کا معنی یہ ہے کہ اسم جمع قوم اور رہط کا اطلاق ہر عدد معین تین اور اس سے اوپر غیر متناہی عدد تک صحیح

ہے۔ تو جس عدد معین پر اس کا اطلاق ہوگا یہ اس عدد معین کے تمام افراد کو شامل ہوگا۔ پس جب ایک شخص کے مثلاً تین غلام یا دس غلام ہیں تو اس نے کہا عبیدی أحرار تو سب غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور یطلق علی الثلاثة سے یہ مراد نہیں کہ جمع اور وہ الفاظ جو کہ جمع کے معنی میں ہیں تین اور اس سے اوپر کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ بات تو عمومیت کے معنی کے منافی ہے۔

فصل: فی الفاظہ

عام کے الفاظ بھی پہچان لیں۔ عام کی دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ لفظ کے اعتبار سے بھی عموم ہو اور معنی کے اعتبار سے بھی، جیسے رجال وغیرہ۔ ۲۔ صرف معنی کے اعتبار سے عموم ہو۔ پھر اس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ مجموع من حیث المجموع پر مشتمل ہو۔ جیسے قوم، رھطہ وغیرہ۔ دوسری صورت یہ کہ کل واحد پر لفظ مشتمل ہو، شمول کے طور پر۔ جیسے من یأتینہی فلہ درہم اور شمول کے طور پر مشتمل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایک آئے۔ ددو آئیں۔ تین تین آئیں۔ جتنے آئیں، سب مستحق انعام ہوں گے۔ تیسری صورت اس کی یہ ہوتی ہے کہ کل واحد کو لفظ شامل ہو بدلیت کے طور پر جیسے من یأتینہی أولاً فلہ درہم۔ اب یہ ہر ایک کو شامل ہے آنے کے اعتبار سے۔ کہ یہ بھی آ سکتا ہے، وہ بھی آ سکتا ہے، لیکن جو پہلے آئے پہلے پائے والا معاملہ ہوگا، تو سب سے پہلے آنے والے کو انعام ملے گا۔ اب جمع کا اطلاق تین یا تین سے زیادہ پر ہوتا ہے لیکن مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ جمع یا اسم جمع وغیرہ کا اطلاق کسی مجموعے پر ہو رہا ہو تو اس میں جتنے افراد ہیں وہ تمام متعین طور پر مراد ہوں گے۔ مثلاً کسی کے تین یا دس غلام ہیں اور وہ کہتا ہے عبیدی أحرار تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور یطلق کا مطلب یہ نہیں کہ تین یا اس سے زیادہ کا احتمال رکھتا ہے۔ بلکہ متعین طور پر استعمال ہوگا اس لئے کہ احتمال عموم کے معنی کے خلاف ہے۔

جمع کے ادنیٰ فرد کا بیان

لأن أقل الجمع ثلاثة وعند البعض اثنان؛ لقوله تعالى: ﴿فإن كان له إخوة﴾ والمراد: اثنان وقوله تعالى: فقد صبغت قلوبكما، وقوله عليه الصلوة والسلام لإلثنان فما فوقهما جماعة ولنا: إجماع أهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع، ولا نزاع في الإرث والوصية؛ فإن أقل الجمع فيهما اثنان وقوله تعالى فقد صبغت قلوبكما مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على الموارث، أو على سنية تقدم الإمام؛ فإنه إذا كان المقتدي واحداً يقوم على جنب الإمام وإذا كان

اثنین فصاعداً فالإمام يتقدم أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الإسلام؛ فإنه لما كان الإسلام ضعيفاً نهى عليه السلام عن أن يسافر واحداً واثنان؛ لقوله: الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب، فلما ظهر قوة الإسلام رخص في سفر اثنين.

ولأنما حملناه على أحد هذه المعاني الثلاثة؛ لثلا يخالف لإجماع أهل اللغة ولا تمسك لهم بنحو: فعلنا؛ لأنه مشترك بين الثنية والجمع لا أن المثنى جمع فإنهم يقولون: فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول: فعلنا غير مختص بالجمع، بل مشترك بين الثنية والجمع لا أن المثنى جمع.

ترجمہ: ((اس لئے کہ اقل جمع تین ہے اور بعض حضرات کے ہاں دو ہے۔ جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے فإن كان له إخوة فلأمة السدس الخ (النساء: ۱۱) کہ اس میں إخوة (جو کہ جمع ہے) سے مراد دو (بھی) ہیں۔ اسی طرح اللہ رب العزت کا ارشاد فقد صغت قلوبكما (التحریم: ۴) (کہ اس میں قلوب جمع استعمال کیا جب کہ خطاب حضرت حصہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ہے جو کہ دو ہیں) اسی طرح پیغمبر پاک صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد الاثنان فما فوقهما جماعة۔ اس حدیث کے صریح الفاظ ہیں کہ دو اور اس سے زیادہ جماعت (عام) ہے ہماری دلیل اہل لغت کا اجماع ہے کہ ان کے ہاں واحد ثنیہ اور جمع کے صیغے مختلف ہیں اور وصیت اور میراث کے باب میں ہمارا اختلاف ہی نہیں، کیونکہ ان میں اقل جمع (ہمارے ہاں بھی) دو ہیں۔ اور رب اللہ رب العزت کا ارشاد فقد صغت قلوبكما تو یہ مجازاً کہا گیا ہے۔ جیسا کہ جمع کو مجازاً ایک کے لئے ذکر کیا جاتا ہے، (جیسے ما قبل میں اللہ رب العزت کے ارشاد قال لهم الناس إن الناس مني كزرا) اور ربی حدیث، سو وہ موارد پر محمول ہے (کہ وراثت کے باب میں اقل جمع دو ہی ہیں) یا سبیت تقدم امام پر محمول ہے)) اس لئے کہ جب مقتدی ایک ہو تو امام اس کے پہلو میں کھڑا ہوگا اور اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں، تو امام آگے کھڑا ہوگا ((اور یا حدیث رفقاء سفر پر محمول ہے اسلام کی قوت کے بعد))۔ اس لئے کہ جب (ابتداءً) اسلام ضعیف تھا تو آپ علیہ السلام نے اکیلے یا دو بندوں کو سفر کرنے سے منع فرمایا۔ چنانچہ ارشاد ہے ”الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب“ تنہا آدمی یا دو آدمی شیطان (شیطان کے قابو میں ہوتے) ہیں اور تین آدمی قافلہ ہے پھر جب اسلام کا غلبہ ہوا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دی۔ اور ہم نے اس حدیث (الاثنان فما الخ) کو اس لئے

تین معنوں میں سے کسی ایک پر حمل کیا تا کہ اہل لغت کے اجماع کی مخالفت لازم نہ آئے۔

((اور فریق مخالف کے لئے ”فعلنا“ وغیرہ (میخوں سے) استدلال درست نہ ہوگا۔) کہ یہ باوجود جمع ہونے کے دو کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں؟) کیونکہ یہ صیغہ ثننیہ اور جمع میں مشترک ہیں، نہ یہ کہ ثنی بھی جمع ہے)) وہ کہتے ہیں کہ فعلنا جمع کے ساتھ مخصوص صیغہ ہے، لیکن اس کا اطلاق واستعمال دو پر بھی ہوتا ہے، معلوم ہوا کہ دو بھی جمع ہے۔ ہم عرض کریں گے کہ یہ جمع کے ساتھ مختص نہیں، بلکہ ثننیہ اور جمع میں مشترک ہے، نہ یہ کہ ثنی جمع ہے (یعنی اس پر جمع کے میخوں کا اطلاق بایں حیثیت نہیں ہوتا کہ یہ جمع کے افراد میں سے ہے، بلکہ اشتراک کی بنا پر ہوتا ہے)۔

لأن أقل الجمع ثلثة

یہ بہت اہم بحث ہے کہ جمع کا ادنیٰ فرد کیا ہے؟ اس سلسلے میں اختلاف ہے۔ جمہور کے ہاں ادنیٰ فرد تین ہے اور بعض کے ہاں ادنیٰ فرد، دو ہے۔ لیکن کثرت میں کسی کا اختلاف نہیں۔

دلائل: جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اقل جمع دو ہیں، انہوں نے چار دلائل پیش کئے ہیں:

① پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ یہاں ”إخوة“ کا لفظ جمع ہے، لیکن مراد دو ہی ہیں۔

② دوسری دلیل: ”فقد صغت قلوبكما“۔ یہاں ”قلوب“ جمع ہے اور اس سے مراد ثننیہ ہے، جس پر ”

كما“ ضمیر دال ہے۔

③ تیسری دلیل: نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ”الانثان فما فوقهما جماعة“۔ یہاں بھی دو کو جمع قرار دیا گیا ہے۔

④ چوتھی دلیل: فعلنا کہ اس کا اطلاق دو پر بھی ہوتا ہے۔

جوابات: جمہور کے ہاں چونکہ اقل جمع تین افراد ہیں۔ اس لئے ان حضرات نے ان مذکورہ دلائل کا

جواب دیا ہے۔

① پہلی دلیل کا جواب: یہ ہے کہ یہ تو وصیت اور میراث سے متعلق ہے۔ لہذا وصیت اور میراث میں بالاتفاق

دو پر بھی جمع کا اطلاق ہوتا ہے۔

② دوسری دلیل کا جواب: یہ ہے کہ یہاں جمع ذکر کر کے مجازاً ثننیہ مراد لیا گیا ہے، جیسے جمع ذکر کر کے مجازاً

مفرد کو مراد لیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ﴾ میں ”الناس“ اول سے مفرد

(نعم بن مسعود یا کوئی اور اعرابی) مراد ہے۔

③ تیسری دلیل کا جواب: تیسری دلیل کو تین طریقوں سے رد کیا گیا ہے۔ ۱۔ یہ میراث پر محمول ہے۔ ۲۔ یہ سنیہ تقدیم امام پر محمول ہے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے پہلو میں کھڑا ہوگا اور جب مقتدی دو ہوں تو پھر امام آگے کھڑا ہوگا۔ ۳۔ جب مسلمانوں کی حالت کمزور تھی تو اس وقت نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تنہا ایک یا دو بندوں کا سفر کرنا منع فرمایا تھا۔ لیکن جب اسلام کو قوت حاصل ہو گئی، تو دو بندوں کو سفر کی اجازت دے دی گئی۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ جوابات ہم نے اس لئے دیئے تاکہ جمہور کے خلاف نہ ہو۔

④ چوتھی دلیل کا جواب: کہ فعلنا میں ”نا“ ضمیر جمع کے لئے متعین نہیں، بلکہ یہ ایک لفظ مشترک ہے، تشبیہ پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے، جمع پر بھی۔ لہذا اس سے بھی آپ کا استدلال درست نہیں۔

جمع میں تخصیص کی تفصیل

فیصح تخصیص الجمع تعقیب لقوله: إن أقل الجمع ثلثة والمراد: التخصیص بالمستقل وما فی معناه كالرہط والقوم، الى الثلثة والمفرد بالجذر، عطف علی الجمع أي: المفرد الحقيقي، كالرجل وما فی معناه، كالجمع الذي يراد به الواحد۔ نحو: لا أتزوج النساء إلى الواحد أي: یصح تخصیص المفرد إلى الواحد والطائفة كالمفرد، بهذا فسر ابن عباس رضي الله عنه قوله تعالى: فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة.

ترجمہ: ((تو جمع کی تخصیص)) یہ تفریع ہے مصنف کے قول إن أقل الجمع ثلثة پر۔ تخصیص سے مراد تخصیص بالمستقل ہے ((اور جو جمع کے معنی میں ہیں))۔ جیسے رھط اور قوم تین تک صحیح ہے اور مفرد یہ مجرور ہے اور عطف ہے الجمع پر اور مراد مفرد حقیقی ہے ((جیسے الرجل اور جو اس کے معنی میں ہیں))۔ جیسے وہ جمع جس سے ایک مراد ہو۔ ((جیسے لا أتزوج النساء کی تخصیص ایک تک)) یعنی مفرد کی تخصیص ایک تک صحیح ہے۔ ((اور طائفة مفرد کی طرح ہے)) اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آیت کریمہ فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة کی تفسیر کی ہے۔

فیصح تخصیص الجمع

جمع کے بارے میں یہ ارشاد ہے کہ جمع کے اقل افراد جمہور کے ہاں تین ہیں۔ لہذا جمع اور جو الفاظ جمع کے

معنی میں ہیں، ان میں تخصیص کر سکتے ہیں، اس حد تک کہ تین افراد باقی رہیں۔ اور مفرد معرف باللام اور وہ جو اس کے معنی میں ہیں، اس کی تخصیص آپ کر سکتے ہیں ایک تک۔ جیسے لا أتزوج النساء۔ اب ”النساء“ میں جمعیت ہے، لہذا اس میں ایک تک تخصیص درست ہے۔ اسی طرح الطائفة کہ اس میں بھی جمعیت آگئی ہے۔ اس میں بھی آپ ایک فرد تک تخصیص کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اللہ کے ارشاد فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة (التوبة: ۱۲۲) کی اسی طرح تفسیر کی ہے۔ (یعنی کیونکہ ہر فریق سے علم حاصل کرنے کے لئے چند ایک بندہ نہیں نکلتا۔) لہذا آپ اس میں ایک فرد تک تخصیص کر سکتے ہیں۔

جمع معرف باللام کا ذکر

ومنها أي: من ألفاظ العام: الجمع المعروف باللام إذا لم يكن معهوداً؛ لأن المعروف ليس هو الماهية في الجمع ولا بعض الأفراد؛ لعدم الأولوية فتعين الكل. اعلم أن لام التعريف إما للعهد الخارجي أو الذهني، وإما لاستغراق الجنس وإما لتعريف الطبيعة، لكن العهد هو الأصل. ثم الاستغراق. ثم تعريف الطبيعة؛ لأن اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام، فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة، والفائدة الجديدة، إما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق؛ لأنه إذا ذكر بعض أفراد الجنس خارجاً أو ذهنياً فحمل اللام على ذلك البعض أولى من حمله على جميع الأفراد لأن البعض متيقن والكل محتمل، فإذا علم ذلك ففي الجمع المحلي باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية؛ لأن الجمع وضع لأفراد الماهية، لا للماهية من حيث هي، لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة. ولا يمكن حمله على العهد إذا لم يكن عهد فقوله: ولا بعض الأفراد لعدم الأولوية إشارة إلى هذا، فتعين الاستغراق ولتمسكهم بقوله عليه الصلوة والسلام: ”الأئمة من قريش“ لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الخلافة، فقال الأنصار: منا أمير ومنكم أمير، تمسك أبو بكر رضي الله عنه بقوله عليه الصلوة والسلام: الأئمة من قريش، ولم ينكره أحد. ولصحة الاستثناء.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے جمع معرف باللام بھی ہے، بشرطیکہ معهود (ومتعین افراد کی طرف

اشارہ کرنا مطلوب) نہ ہو۔ اس لئے کہ جمع میں معترف نفس ماہیت نہیں ہو سکتی اور نہ ہی بعض افراد مراد ہوں گے، عدم اولویت کی وجہ سے، تو کل (افراد) متعین ہو گئے)) معلوم ہوا کہ لام تعریف یا تو عہد خارجی کے لئے ہوگا یا عہد جنی کے لئے یا استغراق کے لئے یا تعریف طبعہ یعنی تعریف جنس کے لئے۔ لیکن ان میں اصل عہد ہے، پھر استغراق، پھر تعریف جنس۔ اس لئے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہو وہ ماہیت (جنس پر) بغیر لام کے دلالت کرتا ہے تو اس کو کسی جدید فائدے پر حمل کرنا اولیٰ ہے۔ اس سے کہ اسے تعریف طبعہ و جنس پر حمل کیا جائے۔ اور فائدہ جدیدہ یا تو تعریف عہد ہوگا یا استغراق جنس اور تعریف عہد استغراق سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ جب جنس کے بعض افراد کو ذکر کیا جائے، چاہے جنی ہوں، یا خارجی لام کا ان بعض پر حمل کرنا اولیٰ ہے۔ اس سے کہ اس کو تمام افراد پر حمل کیا جائے، کیونکہ بعض متیقن ہیں اور کل محتمل۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو اب جمع معرف باللام کو ماہیت پر بطور حقیقت حمل نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ جمع کی وضع افراد ماہیت کے لئے ہے، نہ کہ حقیقت ماہیت کے لئے لیکن جمع کو ماہیت پر بھی حمل کیا جاتا ہے۔ مگر مجازاً جیسے کہ آگے اسی صفحے میں آتا ہے اور جمع کو اس وقت عہد پر حمل نہیں کر سکتے جب کوئی معہود نہ ہو (یعنی نہ تو خارج میں کوئی مخصوص افراد مراد ہوں اور نہ ہی ذہن میں) اور مصنف رحمہ اللہ کے قول ولا بعض الأفراد لعدم الأولیۃ سے اسی طرف اشارہ ہے۔ لہذا استغراق متعین ہوا۔

((اور عرب کے آپ علیہ السلام کے قول الأئمة من قریش سے استدلال کرنے کی وجہ سے) (بھی ہماری تائید ہے کہ لام "الأئمة" میں استغراق کے لئے ہے)) یعنی جب آپ علیہ السلام کے بعد خلافت میں اختلاف واقع ہوا، تو انصار نے کہا۔ ایک امیر ہم (انصار) میں سے ہو اور ایک آپ (مہاجرین) میں سے ہو۔ سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے آپ کے ارشاد پاک الأئمة من قریش سے استدلال کیا (یعنی آپ رضی اللہ عنہ نے الأئمة میں لام کو استغراق پر حمل کرتے ہوئے ہر ہر فرد امام کے لئے قریشی ہونے کے حکم کو ثابت کیا) اور کسی نے بھی نکیر نہیں کی۔ (باوجودیکہ وہ سارے اہل لسان تھے)۔ ((اور یہ بھی کہ اس جمع معرف باللام سے استثناء درست ہے)) (اور ظاہر ہے کہ مستثنیٰ منہ شامل لجميع الأفراد ہوتا ہے)۔

ومنها: أي: من ألفاظ العام.....

عام کے الفاظ میں سے وہ جمع ہے، جو معرف باللام ہے۔ اس جمع سے تمام افراد مراد لئے جائیں گے جب کہ کوئی معہود افراد نہ ہوں۔ اس لئے کہ ماہیت کو مراد لینے میں کوئی خاص فائدہ نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ

الف لام تعریف تین معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ ۱۔ عہد خارجی و ذہنی، ۲۔ استغراق الجنس ۳۔ طبیعت یعنی ماہیت۔ اس کو جنسیت کا معنی بھی کہتے ہیں اور اس کو مطلق جنسیت کا معنی بھی کہتے ہیں، تو معنی تو تین ہو گئے۔ اب ان معانی ثلاثہ میں الف لام تعریف کے معنی ہیں ان میں ترتیب کچھ یوں ہے کہ اولاً عہد والا معنی ہے، ثانیاً استغراق والا معنی ہے اور ثالثاً معنی ماہیت مراد ہوتا ہے۔ اب یہ کہ جمع معرف باللام میں استغراق والا معنی اولیٰ کیوں ہیں؟ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ الف لام کے بغیر بھی لفظ جمع ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا ہونا چاہئے کہ اس سے ہم کو کوئی نیا فائدہ لیں، لہذا اس میں استغراق کو مراد لیا جاتا ہے، تا کہ نیا فائدہ حاصل ہو۔ اب استغراق الجنس اور ماہیت میں فرق ہے کہ ماہیت میں نفس حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے، قطع نظر افراد سے اور استغراق الجنس میں حقیقت کا اعتبار ہوتا ہے۔
نظراً إلى الأفراد.

پھر عہد ذہنی یا خارجی استغراق کے مقابلے میں اولیٰ ہے اور اس کی اولویت کی وجہ یہ ہے کہ استغراق کل افراد کا ہوتا ہے اور عہد بعض کا ہوتا ہے اور کل کے مقابلے میں بعض متیقن ہوتا ہے۔ اس لئے استغراق کے مقابلے میں عہد ذہنی یا خارجی اولیٰ ہے۔ لہذا جہاں پر عہد والے معنی کو مراد لیا جاسکتا ہو، تو وہاں پر جمع محلی باللام کو علی سبیل الحقیقۃ جنس پر محمول کرنا درست نہیں اور جہاں کہیں حمل کیا جاتا ہے اس معنی پر تو وہ مجازا ہے۔ اس لئے کہ اس کی وضع افراد کے لئے ہے نہ کہ ماہیت کے لئے۔

• ولتمسکھم بقوله عليه الصلوة والسلام : یہ تو ایک عقلی وجہ تھی کہ معرف باللام میں اگر بعض مراد نہ ہوں تو تمام افراد مراد لئے جائیں گے۔ یہاں سے نقلی دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا انتقال ہوا اس وقت امارت کے سلسلے میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ انصار نے کہا میں امیر ومنکم امیر اس موقع پر ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے استدلال کیا نبی علیہ السلام کے ارشاد گرامی: ”الائمة من قریش“ سے کہ امیر سارے کے سارے قریش میں سے ہونگے۔ یہاں دیکھیں الائمة جمع معرف باللام ہے، اس سے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے استغراق پر استدلال کیا۔ اس وقت تمام صحابہ نے اس کو پسند فرمایا اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا۔

ولصحة الاستثناء : تیسری دلیل جمع معرف باللام کے بارے میں یہ ہے کہ جمع معرف باللام کے بعد استثناء کا واقع ہونا درست ہے۔ جیسے سجد الملائكة الا ابليس جب اس جمع معرف باللام کے بعد استثناء کا واقع ہونا درست ہے تو اس کا مطلب ہے کہ جمع سے عام افراد مراد لئے گئے ہیں یہی وجہ ہے کہ استثناء سے

بعض افراد کو نکالا گیا ہے۔ لہذا اگر کل افراد مراد نہ ہوں، تو استثناء درست نہ ہوگا۔

جمع معرف باللام کے سلسلے میں مزید وضاحت

قال مشايخنا: هذا الجمع أي الجمع المحلي باللام مجاز عن الجنس، وببطل الجمعية حتى لو حلف لا أتزوج النساء يحنث بالواحدة، ويراد الواحد بقوله تعالى: إنما الصدقات للفقراء، ولو أوصى بشيء، لزيد وللفقراء، نصف بينه وبينهم لقوله تعالى: لا يحل لك النساء من بعد، هذا دليل على أن الجمع مجاز عن الجنس، ولأنه لما لم يكن هناك معهود وليس بالاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس، وإنما قال لعدم الفائدة أما في قوله لا أتزوج النساء؛ فلأن اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى: إنما الصدقات للفقراء، لا يمكن صرف الصدقات إلى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مراداً فيكون لتعريف الجنس مجازاً فيكون الآية لبيان مصرف الزكاة فتبقى الجمعية فيه من وجه، ولو لم يحمل يبطل اللام أصلاً أي: إذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باقٍ في الجنس من وجه؛ لأن الجنس يدل على الكثرة تضمناً فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باقٍ من وجه، ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وإبطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الإسلام رحمه الله في باب موجب الأمر في معنى العموم والتكرار؛ لأننا إذا أبقيناه جمعاً لغنا حرف العهد أصلاً إلى آخره.

ترجمہ: ((ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے اور اس وقت جمعیت باطل ہو جائے گی، جیسے کوئی قسم کھائے لا أتزوج النساء تو ایک عورت سے شادی کرنے سے بھی حائث ہو جائے گا، اور اللہ رب العزت کے ارشاد: إنما الصدقات للفقراء (التوبة: ۶۰) میں بھی ایک ہی فرد مراد ہوگا۔ اگر کسی شخص نے کسی چیز کی وصیت کی زید کے لئے اور فقراء کے لئے تو وہ شیئی ان میں نصف نصف ہوگی (یعنی ایک نصف زید کو اور دوسرا فقراء کو دیا جائے گا) اللہ رب العزت کے ارشاد: لا يحل لك النساء من بعد (الاحزاب: ۵۲) کی وجہ سے)) کہ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جمع مجازاً جنس کے معنی میں ہے۔ ((اور اسلئے بھی کہ جب کوئی معهود (متعین) افراد بھی مراد نہ ہوں اور عدم فائدہ کی وجہ سے استغراق کے لئے بھی نہ ہو، وہاں جنس پر حمل کرنا واجب ہے)) اوپر جو عدم فائدہ کی بات

تمی قائل کے قول لا تزوج النساء میں (ہاں طور ہے کہ) یمین منع عن الفعل کے لئے ہے۔ اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح و تزوج ممکن نہیں۔ اب اس (ناممکن شی) سے منع کرنا لغو ہاں اسی طرح اللہ رب العزت کے ارشاد پاک انما الصدقات للفقراء میں صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کو دینا ممکن نہیں تو اس میں استغراق مراد نہ ہوگا۔ تو لامحالہ مجاز التعریف جنس مراد ہوگی۔ لہذا آیت کریمہ مصرف زکوٰۃ کو بیان کرنے کے لئے ہوگی۔ ((تو اس صورت میں من وجہ جمعیت اس میں باقی رہے گی اور اگر مجازاً جنس پر حمل نہ کریں تو لام بالکلیہ باطل ہو جائے گا))۔ یعنی جب لام تعریف جنس کے لئے ہوگا اور جمعیت کا معنی جنس میں باقی ہے، من وجہ کیونکہ جنس تضمیناً کثرت پر بھی دلالت کرتی ہے، اس اعتبار سے لام معمول رہے گا اور جمعیت کا معنی من وجہ باقی رہے گا اور اگر لام کو اس معنی (معنی جنس) پر حمل نہ کیا جائے اور جمعیت اپنی حالت پر باقی رہے تو لام بالکلیہ باطل ہو جائے گا۔ لہذا اس کا تعریف جنس پر حمل کرنا اور جمعیت کو من وجہ باطل کرنا اولیٰ ہے۔ اور یہی شیخ فخر الاسلام کی مراد ہے موجب امر کے باب فی معنی العموم والشمول میں۔ کہ جب ہم جمع کو اس کی جمعیت پر باقی رکھیں گے تو عہد کا جو حرف ہے (یعنی لام) وہ بالکلیہ باطل ہو جائے گا۔ الی آخر کلام الشیخ۔

قال مشایخنا هذا الجمع

یہاں سے جمع معرف باللام کے سلسلہ میں وضاحت کا بیان ہے۔ یہاں سے ایک نیا مسئلہ شروع فرما رہے ہیں کہتے ہیں ہمارے مشائخ کرام نے ارشاد فرمایا ہے کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس کے معنی میں واقع ہوتا ہے، اس جنس سے ماہیت مراد ہے۔ اس میں جمع کی جمعیت ٹوٹ جاتی ہے اس طور پر کہ پہلے تو جمع کے اقل افراد تین تھے یعنی ایک دو فرد نہیں تھے۔ لیکن جب اس کی جمعیت ٹوٹ گئی تو پھر اس سے ایک، دو، تین فوافو قہا سب مراد لئے جاسکتے ہیں۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کہتا ہے واللہ لا أتزوج النساء۔ یہاں النساء جمع ہے اس پر الف لام داخل ہے اس سے ماہیت والا معنی مراد ہوگا۔ لہذا اب ایک سے بھی شادی کرے گا، تو حائث ہو جائے گا۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ کے ارشاد انما الصدقات للفقراء میں اگر صدقات ایک فقیر کو دے دیں تو بھی جائز، دو کو دے دیں تو بھی جائز، تین کو، سب کو دینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص وصیت کرتا ہے زید اور الفقراء کے لئے تو الفقراء کو فرد واحد سمجھ کر زید اور ان کے درمیان وصیت والا مال نصفاً نصفاً تقسیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اللہ کا ارشاد ”لا یحل لك النساء من بعد“ کہ اب کے بعد آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لئے ”النساء“ جائز نہیں۔ یعنی نہ ایک، نہ دو، نہ تین، نہ زیادہ۔ کیونکہ جمع پر الف لام داخل ہے اور جمعیت ٹوٹ گئی۔ لہذا ماہیت والا معنی مراد ہوگا۔

ان سب مثالوں کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں یہاں جمع پر داخل ہونے والا الف لام جو ہے اس کو محمول کیا جائے گا جنسیت پر مجاز اس لئے کہ یہاں کوئی معبود نہیں اور استغراق کا معنی مراد لینے میں بھی کوئی فائدہ نہیں لہذا جنسیت کا معنی مراد ہوگا۔ استغراق والے معنی کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے کہ لا اتزوج النساء یہ مثال یحییٰ کے لئے ہے اور یحییٰ سے غرض منع ہونا اور رکنا ہوتا ہے اب اگر آپ یہ کہہ دیں کہ یہ شخص کہتا ہے، میں دنیا بھر کی تمام عورتوں سے نکاح نہیں کروں گا تو یہ نفی ہو جائے گی، منع والا معنی باقی نہیں رہے گا۔ کیونکہ یہ شخص دنیا بھر کی عورتوں سے نکاح کر بھی نہیں سکتا اسی طرح الصدقات، للفقراء میں اگر آپ کہیں کہ دنیا بھر کے فقراء تک صدقات پہنچانے چاہئے، حالانکہ یہ پہنچا بھی نہیں سکتا۔ لہذا استغراق مراد نہیں لیں گے بلکہ اس لام کو جنسیت پر حمل کیا جائے گا کہ ”لا اتزوج النساء“ کہنے والا جنس عورت سے نکاح نہیں کرے گا، اور صدقات جنس فقیر کے لئے ہیں۔

فتبی فی الجمعیۃ فیہ من وجہ: اگر اس الف لام کو محمول کر دیں معنی جنسیت پر، تو دو فائدے ہوں گے: ۱- ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ الف لام کا کچھ فائدہ نکل آئے گا کہ عہدی اور استغراقی نہ سہی، جنسی معنی پر تو محمول ہوا۔ ۲- اور ساتھ ساتھ من وجہ جمعیت بھی باقی رہے گی۔ اس لئے کہ جنس کثیر پر بھی تضمین دلالت کرتی ہے۔ لہذا جمعیت بھی باقی اور الف لام کا فائدہ بھی نکل آیا۔ لیکن اگر اس کو ہم جمعیت پر محمول کریں گے تو اس صورت میں الف لام بالکل بے فائدہ ہو جائے گا۔ چنانچہ فخر الاسلام نے فرمایا کہ اگر ہم یہاں جمعیت کو باقی رکھیں گے تو اس صورت میں الف لام بالکل لغو ہو جائے گا۔

الف لام کو استغراق میں معنی کے لینے کی وضاحت اور جمع غیر معرف باللام کا بیان

فعل من هذه الأبحاث أن ما قالوا: إنه يحمل على الجنس مجازاً، مقيد بصور لا يمكن حمله على العهد والاستغراق، حتى لو أمكن يحمله عليه كما في قوله تعالى: لا تدرکہ الأبصار؛ فان علمائنا قالوا: إنه لسلب العموم لا لعموم السلب، فجعلوا اللام لاستغراق الجنس. والجمع المعرف بغير اللام نحو: عبيدي أحرار عام أيضاً لصحة الاستثناء.

ترجمہ: مذکورہ ابحاث سے معلوم ہوا کہ مشائخ نے جمع معرف باللام کو مجازاً جنس پر حمل کرنے کی جو بات کی ہے یہ اس وقت ہوگا، جب لام کا حمل عہد اور استغراق پر درست نہ ہو یہاں تک کہ اگر حمل ممکن ہو۔ جیسے اللہ کے ارشاد ﴿لا تدرکہ الأبصار﴾ (الانعام: ۱۰۳) میں کہ ہمارے علماء فرماتے ہیں کہ اس آیت میں عموم کو سلب کیا گیا ہے نہ کہ سلب کو عام کیا گیا ہے۔ لہذا انہوں نے لام کو استغراق جنس کے لئے قرار

دیا۔ ((اور جمع معرف بغیر اللام، جیسے عیدی احرار یہ بھی عام ہے کہ اس سے بھی استثناء درست ہے)) اور ظاہر ہے کہ مستثنیٰ منہ عام ہوتا ہے تمام افراد کو۔

فَعَلِمَ مِنْ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ

یہ مجاہد نے کہا کہ الف لام کو استغراق کے لئے لیا جائے گا یہ مطلق نہیں بلکہ اس صورت میں ہے کہ جب کوئی معہود نہ ہو اور جنسیت بے فائدہ ہو اور اس کے بعد جو ہم نے کہا کہ ”لام“ کو جنسیت پر محمول کریں گے۔ تو اس کا مطلب یہ نکلے گا کہ عہدیت کے لئے کوئی معہود نہیں اور استغراق کا بھی کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے جنسیت کا معنی مراد ہوگا مجازاً۔ ہاں اگر استغراق پر محمول کرنا ممکن ہو تو استغراق پر محمول کر دیں گے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد لا تدرکہ الأبصار کے بارے میں ہمارے مشائخ نے فرمایا کہ یہ استغراق الجنس کے لئے ہے، نہ کہ جنسیت کے لئے۔

جمع غیر معرف باللام کا بیان

والجمع المعرف بغیر اللام: اس سے پہلے جمع معرف باللام کی بحث ہوئی، اب اس جمع کی بحث کرنا چاہتے ہیں جو الف لام کے بغیر ہو، مثلاً عبد کی جمع عید ہے یہ بھی عام ہے۔ اس کے عموم پر دلیل یہ ہے کہ اس جمع کے بعد استثناء کا واقع ہونا صحیح ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے عیدی احرار۔ تو یہ عام ہے، لہذا اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

جمع منکر کے بارے میں اختلاف کا بیان اور مفرد محلی باللام کا ذکر

واختلف في الجمع المنكرا والاكثر على أنه غير عام، وعند البعض عام؛ لصحة الاستثناء، كقوله تعالى: لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا، والنحويون حملوا ”إلا“ على ”غير“ ومنها المفرد المحلي باللام، إذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ إلا أن تدل القرينة على أنه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء وإنما يحتاج تعريف الماهية إلى القرينة؛ لما ذكرنا أن الأصل في اللام العهد، ثم الاستغراق، ثم تعريف الماهية.

ترجمہ: ((جمع منکر کے بارے میں اختلاف ہے۔ اکثر حضرات کی رائے یہ ہے کہ یہ عام نہیں ہے اور بعض حضرات کے نزدیک یہ عام میں داخل ہے، کیونکہ اس سے بھی استثناء درست ہے، جیسے اللہ کا ارشاد

ہے ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الانبیاء: ۲۲) اور یہاں پر نحوی حضرات نے اِلا کو غیر کے معنی میں لیا ہے۔

اور الفاظ عام میں سے مفرد معرف باللام بھی ہے، جب کہ اس سے متعین افراد مراد نہ ہوں۔ جیسے کہ اللہ عزوجل کا ارشاد ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (العصر: ۲) وقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ (المائدة: ۳۸)۔ ہاں یہ کہ جب قرینہ دلالت کرے کہ مفرد معرف باللام (معنی عمومیت کے لئے نہیں، بلکہ) تعریف ماہیت کے لئے ہے، جیسے أَكَلْتُ الْخُبْزَ وَشَرِبْتُ الْمَاءَ۔ اور مفرد معرف باللام سے تعریف ماہیت مراد لینے کے لئے قرینے کی ضرورت اس لئے ہے، کہ اصل لام میں یہ ہے کہ عہد کے لئے ہو پھر استغراق کے لئے اور پھر (آخر میں) تعریف ماہیت کے لئے۔

واختلف في الجمع المنكر

جمع منکر کے سلسلے میں اختلاف ہے کہ یہ عام ہے یا نہیں۔ تو اکثر حضرات کے ہاں یہ عام نہیں اور بعض حضرات اس کے عموم کے قائل ہیں۔

دلیل: جو حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں، وہ درج ذیل دلیل سے استدلال کرتے ہیں: ۱- ایک دلیل تو ان کی یہ ہے کہ جمع منکر کے بعد استثناء کا واقع ہونا درست ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عام ہے تب ہی تو اس سے استثناء کیا جا رہا ہے چنانچہ اللہ رب العزت کا ارشاد ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں آلہۃ جمع منکر ہے، اس سے استثناء کیا گیا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ عام ہے، لیکن معنف نے اس قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اِلا اللہ میں جو اِلا ہے، نحویین نے اس کو ”غیر“ کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ لہذا یہ استثناء ہی نہیں، تو ان حضرات کا استدلال نام نہیں۔

مفرد محلی باللام کا ذکر

ومنها: المفرد المحلي باللام : ایک لفظ ہے تو مفرد، لیکن اس پر الف لام داخل ہوا ہے، تو اس میں بھی عموم کا معنی آ جاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ وہ الف لام معبود کے لئے نہ ہو۔ مثلاً ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ﴾ تو اب لفظ الانسان مفرد ہے محلی باللام ہے، اور یہاں پر کوئی معبود نہیں۔ لہذا اس میں عموم کا معنی آ جائے گا۔ اسی طرح السارق والسارقة وغیرہ میں بھی عموم کا معنی ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ یہ

الف لام تعریف ماہیت کے لئے ہے، تو اس صورت میں عموم نہیں رہتا، مثلاً کوئی کہتا ہے اُکلت الخبز و شربت السماء، کہ میں نے روٹی کھائی اور پانی پیا، تو یہاں پر الف لام کو عموم کے معنی میں لینا درست نہیں۔ کیونکہ وہ تمام روٹیاں کھا نہیں سکتا اور دنیا بھر کا پانی پی نہیں سکتا۔

وإنما يحتاج تعريف الماهية : صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ ہم نے یہ بات کہی کہ الف لام کا ماہیت کے لئے ہونا محتاج قرینہ ہے، اس لئے کہ الف لام میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لئے یا استغراق کے لئے ہو، لہذا اس کو اپنی اصل سے ہٹانے کے لئے قرینہ ضروری ہے۔

مزید الفاظ عام کا بیان

ومنها: النكرة في موضع النفي، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى﴾، في جواب: ما أنزل الله على بشر من شيء، وجه التمسك أنهم قالوا: ما أنزل الله على بشر من شيء، فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الإيجاب الجزئي وهو قوله تعالى: قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى، ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط إذا كان الشرط مثبتاً عام في طرف النفي، فإن قال: إن ضربت رجلاً فكذا معناه، لا أضرب رجلاً؛ لأن اليمين للمنع هنا.

اعلم أن اليمين إما للحمل، أو للمنع ففي قوله: إن ضربت رجلاً فعبدني حر، اليمين للمنع فيكون كقوله: لا أضرب رجلاً فشرط البر أن لا يضرب أحداً من الرجال، فيكون للسلب الكلي فيكون عاماً في طرف النفي وإنما قيد بقوله: إذا كان الشرط مثبتاً حتى لو كان الشرط منفياً لا يكون عاماً كقوله: إن لم أضرب رجلاً فعبدني حر فمعناه، أضرب رجلاً فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للإيجاب الجزئي: وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة -عندنا- نحو: لا أجالس إلا رجلاً عالماً فله أن يجالس كل عالم؛ لقوله تعالى: ولعبد مؤمن خير من مشرك، وقول معروف الآية وإنما قلنا: إن قوله ولعبد عام؛ لأنه ذكر في معرض التعليل على عدم جواز النكاح بين المؤمنة والمشرك، وهذا الحكم عام ولو لم تكن للعلة المذكورة دلالة على العموم، لما صح التعليل، وإنما يدل على العموم؛ لأنه في معرض التعليل؛ لقوله تعالى: ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا، وهذا الحكم عام ولو

لم تكن العلة عامة، لما صح التعليل، ولأن النسبة إلى المشتق تدل على علية المأخذ، فكلا النسبة إلى الموصوف بالمشتق؛ لأن قوله: لا أجالس إلا عالماً معناه: إلا رجلاً عالماً فيعم لعموم العلة، فإن قوله: لا أجالس إلا عالماً عام لعموم العلة ومعناه، لا أجالس إلا رجلاً عالماً؛ فإن اظهرت الموصوف وهو: الرجل، وتقول: لا أجالس إلا رجلاً عالماً كان عاماً أيضاً، فإن قيل: النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص؟ قلنا: هو خاص من وجه و عام من وجه أي: خاص بالنسبة إلى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد، عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد.

ترجمہ: ((الفاظ عام میں سے ایک نکرہ ہے، جب تحت الہمی واقع ہو۔ جیسے اللہ کا ارشاد ہے ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ (الأنعام: ۹۱) اس قول کے جواب میں ما أنزل الله على بشر من شيء۔)) طریقہ استدلال اس طرح ہے کہ انہوں (یہود) نے کہا اللہ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی۔ اب اگر ان کا یہ قول سلب کلی کے طور پر نہ ہو تو پھر ان کا رد ایجاب جزئی کے طور پر درست نہ ہوگا، جو کہ اس آیت ”قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى“ میں ہے (تو اس میں بشر نکرہ ہے اور یہ بشر ما أنزل الله على بشر من شيء کے تحت واقع ہے۔) (اسی طرح کلمہ توحید کی وجہ سے (یعنی لا إله إلا الله کے دال علی التوحید ہونے پر اجماع ہے، تو الہ نکرہ تحت الہمی ہے، اس میں تمام معبودوں کی نفی ہوگی۔ جب کہ آگے الا الله سے معبود برحق کا اثبات ہوگا۔)

((اور نکرہ شرط کے مقام پر، جب کہ وہ مثبت ہونے کی جانب میں عام ہوتا ہے۔ پس اگر کہا ان ضربت رجلاً تو اس کا معنی ہے: لا أضرب رجلاً، اس لئے کہ یہاں پر یمین منع کے لئے ہے))۔ معلوم رہے کہ یمین یا تو ابھارنے کے لئے ہوگی یا روکنے کے لئے تو قائل کے قول ان ضربت رجلاً فعبدی حر میں یمین روکنے کے لئے ہے۔ تو قائل کا مذکورہ قول لا أضرب رجلاً کی طرح ہوگا۔ تو بری ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی کو نہ مارے تو یہ سلب کلی ہونے کی وجہ سے عام ہوگا نفی کی جانب۔ باقی اس بات کے ساتھ مقید کرنا کہ ”شرط مثبت ہو“ اس لئے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ عام نہ ہوگا، جیسے ان لم أضرب رجلاً فعبدی حر تو اس کا معنی ہوگا، میں کسی رجل کو ماروں گا تو یہاں بری ہونے کی شرط ”رجال“ میں سے کسی ایک کی ”ضرب“ ہے تو یہ ایجاب جزئی کے لئے ہوگا۔

((اسی طرح ہمارے ہاں وہ نکرہ، جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو (وہ بھی عام ہوگا)، جیسے لا أجالس إلا رجلاً عالماً تو اس قائل کو اختیار ہے کہ، ہر عالم کے پاس بیٹھے اللہ رب العزت کے ارشاد

﴿وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ﴾ (البقرة: ۲۲۱) اور قول معروف (البقرة: ۲۶۳) کی وجہ سے)) ہم نے کہا کہ ولعبد عام ہے۔ اس لئے کہ یہ مؤمنہ اور مشرک کے درمیان نکاح کے عدم جواز کی تعلیل کے موقع پر مذکور ہے۔ اور یہ حکم عام ہے لہذا اگر علت مذکورہ کی دلالت عموم پر نہ ہو، تو پھر تعلیل صحیح نہ ہوگی۔ اور یہ عموم پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ تعلیل کے مقام پر وارد ہے اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿وَلَا تَنْكَحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ (البقرة: ۲۲۱) کے لئے۔ یہ حکم عام ہے، کیونکہ اگر علت عام نہ ہو تو پھر تعلیل درست نہ ہوگی۔

((اور اس لئے بھی کہ جب کسی حکم کی نسبت مشتق کی طرف ہو، تو یہ (نسبت) علیت ماخذ پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح کسی حکم کی نسبت موصوف بالمشتق کی طرف (یعنی یہ بھی علیت ماخذ پر دلالت کرے گی)۔ کیونکہ لا أجالس إلا عالماً کا معنی ہے إلا رجلاً عالماً) تو یہ علت کے عموم کی وجہ سے عام ہوگا۔ کیونکہ لا أجالس إلا عالماً عام ہے، عموم علت کی وجہ سے اور اس کا معنی ہے لا أجالس إلا رجلاً عالماً۔ تو اگر آپ موصوف جو کہ رجل ہے کو ظاہر کر کے یوں کہیں لا أجالس إلا رجلاً عالماً تو یہ بھی عام ہوگا۔ اگر اشکال کے طور پر یہ کہا جائے کہ نکرہ موصوفہ تو مقید ہوتا ہے، اور مقید تو خاص کی اقسام میں سے ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ یہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے یعنی مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔ جس میں یہ قید نہ ہو اور عام ہے ان افراد میں جن میں یہ قید پائی جاتی ہو۔

ومنها: النكرة في موضع النفي.....

یہاں سے نکرہ کے عموم کے تین مواقع کا بیان ہے: ۱- پہلا موقع نکرہ تحت الٹی ہو، ۲- دوسرا موقع نکرہ فی موضع الشرط ہو اور شرط مثبت ہو، ۳- تیسرا موقع نکرہ موصوفہ ہو وصفت عامہ کے ساتھ۔

تفصیل: ۱- پہلا موقع: النكرة في موضع النفي.

پہلے موقع کی وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ نکرہ تحت الٹی ہو تو عام ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ کافروں نے کہا ما أنزل الله على بشر من شيء۔ یہاں پر "من شيء" نکرہ ہے اور ما نافیہ کے تحت ہے۔ لہذا اس میں عموم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا جواب اللہ کی طرف سے موجبہ جزئیہ کی صورت میں آیا اور وہ اللہ رب العزت کا قول ہے: ﴿فَلَمَّا نَزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي﴾ (کہ کہو وہ کتاب جو موسیٰ پر آئی تھی)۔ کیا اللہ نے نہیں بھیجی تھی؟ یہ موجبہ جزئیہ ہے اور موجبہ جزئیہ کے لئے سالبہ کلیہ نقیض ہونی چاہئے، اس لئے ہم

نے کہا من شي تحت النفي ہے اور اس میں سلب کلی ہے۔ اسی طرح لا إله إلا الله میں إله نکرہ ہے اور ”لا“ نافیہ کے تحت ہے، اس کے اندر بھی عموم ہے۔ اس لئے کہ اگر اس میں عموم نہ ہو تو پھر کلمہ توحید، توحید کا فائدہ نہ دے گا (کلمہ توحید میں اولاً تمام آلہ کے وجود کی نفی ہے اور پھر معبود برحق کے وجود کا اثبات ہے)۔

۲- دوسرا موقع: والنكرة في موضع الشرط۔ یہاں سے دوسرے موقع کی وضاحت بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ موضع شرط میں ہو اور شرط مثبت ہو تو نکرہ عام ہوگا۔ لیکن نکرہ کا عموم طرف نفی میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً کوئی کہتا ہے إن ضربت رجلاً فعبدي حرّ۔ تو رجلاً نکرہ ہے، شرط کے موقع پر واقع ہے اور شرط مثبت ہے۔ لہذا اس میں جانب نفی میں عموم آجائے گا اور معنی بنے گا، لا أضرب رجلاً۔ لہذا یہ قائل جب کسی بھی آدمی کو مارے گا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ یمن یہاں پر منع کے لئے ہے۔

اعلم أن اليمين إما: صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ یمن کبھی منع کے لئے ہوتی ہے اور کبھی حمل علی الفعل کے لئے ہوتی ہے۔ یعنی کبھی تو اس لئے ہوتی ہے کہ انسان فعل کو ضروری طور پر کرے اور کبھی اس لئے ہوتی ہے کہ انسان فعل سے رک جائے۔ لہذا اس مثال (إن ضربت رجلاً فعبدي حرّ) میں یمن منع کے لئے ہے اور اس کے بری ہونے کی شرط یہ ہے، کہ کسی کو نہ مارے، لہذا اس کا معنی ہے: ”لا أضرب رجلاً“ تو اس میں جانب نفی کے اندر عموم آیا، تو یہ قول سلب کلی کے طور پر استعمال ہوگا۔ یہاں ہم نے یہ شرط لگائی کہ شرط مثبت ہو، اس کا فائدہ یہ ہے کہ اگر شرط منفی ہو تو اس صورت میں نکرہ میں عموم نہیں آئے گا۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے إن لم أضرب رجلاً فعبدي حرّ۔ اس کا معنی بنے گا أضرب رجلاً تو اس کے بری ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ آدمیوں میں سے کسی آدمی کو مارے، اور یہ ایجاب جزئی ہے۔

۳- تیسرا موقع: وكذا النكرة الموصوفة۔ یہ تیسرے موقع کی وضاحت ہے کہ نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو، ایسی صورت میں بھی نکرہ عام ہو جائے گا۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے لا أجالس إلا رجلاً عالماً۔ اب رجلاً نکرہ موصوفہ ہے اور عالماً صفت عامہ ہے۔ کیونکہ یہ زید، عمرو، بکر سب کی صفت بن سکتا ہے تو رجلاً کے اندر عموم کا معنی آجائے گا، ہماری بات پر دو دلیل ہیں: ۱- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَلِعَبْدِ الْمُؤْمِنِ﴾ اس ارشاد میں عبد نکرہ ہے، مؤمن اس کی صفت ہے، جو کہ عام ہے۔ لہذا اب اس نکرہ میں بھی عموم آجائے گا۔ اسی طرح اللہ کے ارشاد ﴿قَوْلٍ مَعْرُوفٍ﴾ میں قول نکرہ ہے اور معروف صفت عامہ ہے کیونکہ یہ کسی

کا بھی وصف بن سکتا ہے۔ لہذا اس قول کے اندر بھی عموم آ جائے گا۔

إنما قلنا: إن قوله ولعبد مؤمن: "ولعبد مؤمن" کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب توحیح نے فرمایا کہ یہ قول درحقیقت "عدم جواز نکاح بین المؤمنة والمشرک" مؤمنہ اور مشرک کے درمیان نکاح کے ناجائز ہونے کی علت کے طور پر ہے تو یہ عام ہے۔ لہذا اس کی علت بھی عام ہونی چاہئے، باقی یہ "عدم جواز نکاح" کہاں سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ کی، اور یہ عام حکم ہے، اور اس کے لئے بطور علت کے ولعبد مؤمن واقع ہوا ہے، اور جب حکم عام ہے تو اس کی علت بھی عام ہی ہوگی، ورنہ تو اس کا بطور علت واقع ہونا درست نہ ہوگا۔ یہاں توحیح میں اولاً بطور تمہید اس کا ذکر ہے اور پھر آیات کے ذکر کے ساتھ تفصیل ہے۔

عام لفظوں میں یہ بھی نکرہ موصوفہ سے متعلق دوسری دلیل ہے، کہ جب مشتق کی طرف کوئی حکم منسوب ہوتا ہے تو اس مشتق کا مأخذ علت ثابت ہوتا ہے، جیسے "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما" یہاں حکم "سارق" مشتق پر ہے تو اس کا مأخذ "سرقہ" اس کی علت ہے۔ لہذا جب حکم موصوفہ بالمشتق پر لگایا جائے گا تو مشتق کا مأخذ علت ثابت ہوگا۔ تو اس قول "لا أجالس إلا عالماً" کا معنی ہوگا لا رجلاً عالماً۔ اب عالماً مشتق ہے علم سے تو اس حکم مجالست کے لئے علت، علم ہے، اور علم عام ہے تو موصوفہ بالعلم یعنی "رجلاً" بھی عام ہوگا، لہذا یہ قائل کسی بھی عالم کے پاس بیٹھ سکتا ہے۔

فإن قيل: النكرة الموصوفة: بہت پہلے سے آپ کو مصنف رحمہ اللہ نے امید دلائی تھی کہ نکرہ عام بھی ہوتا ہے اور خاص بھی تو اب سوال و جواب کی صورت میں اس کی وضاحت فرما رہے ہیں۔ بہر حال کسی نے سوال کر دیا کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ کو آپ نے عام ثابت کر دیا، حالانکہ یہ تو خاص ہے۔ اس لئے کہ مقیدہ از اقسام خاص ہوتا ہے؟ جواب: دیتے ہوئے فرمایا کہ اس میں ایک طرف عموم کا وصف موجود ہے اور دوسری طرف خصوص کا وصف موجود ہے۔ اس لئے کہ یہ بمقابلہ مطلق کے خاص ہے اور دوسری طرف صفت عامہ کی وجہ سے اس میں عموم آ گیا، لہذا اگر ہم نے اس کے عموم کا کہا تو یہ کوئی غلط بات نہیں ہے۔

مذکورہ مواقع کے علاوہ میں نکرہ کے حکم کا بیان

والنكرة في غير هذه المواضع خاص، لكنها تكون مطلقة إذا كانت في الإنشاء نحو، قواه تعالى:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً، وَبُيِّنَ بِهَا وَاحِدٌ مَجْهُولٌ عِنْدَ السَّامِعِ إِذَا كَانَتْ فِي الْإِخْبَارِ نَحْوُ: رَأَيْتُ رَجُلًا فَإِذَا أُعِيدَتْ نَكْرَةٌ كَانَتْ غَيْرَ الْأُولَى وَإِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَتْ عَيْنِهَا؛ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي السَّلَامِ: الْعَهْدُ. وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ فَكَذَلِكَ فِي الْوَجْهِينِ، أَيُ: إِذَا أُعِيدَتْ الْمَعْرِفَةُ نَكْرَةٌ كَانَ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ وَلَمَّا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَ الثَّانِي عَيْنَ الْأَوَّلِ. فَالْمَعْتَبَرُ تَنْكِيرُ الثَّانِي وَتَعْرِيفُهُ؛ قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: إِنَّ مَعَ الْعَسْرِ يَسْرًا: لَنْ يَغْلِبَ عَسْرٌ يَسْرِينَ. وَالْأَصَحُّ أَنَّ هَذَا تَأْكِيدٌ وَإِنْ أَقْرَبَ بِالْفِ مَقِيدٌ بِصَلِّكَ مَرَّتَيْنِ، يَجِبُ أَلْفٌ وَإِنْ أَقْرَبَهُ مَنكَرًا، يَجِبُ أَلْفَانٌ عِنْدَهُ أَيُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ، إِلَّا أَنْ يَتَّحِدَ الْمَجْلِسُ.

ترجمہ: ((نکرہ، مذکورہ مواضع کے علاوہ میں خاص ہے۔ ہاں! جب انشاء میں ہو تو مطلق ہوگا))۔ جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ ((اور اس سے سامع کے ہاں ایک مجہول فرد ثابت ہوگا، جب اخبار میں استعمال ہو جیسے رایت رجلاً۔ پس جب نکرہ کو بصورت نکرہ ہی لوٹایا جائے، تو وہ (ثانی) اول کا غیر ہوگا اور جب معرفہ لوٹایا جائے تو پھر عین اول ہوگا۔ اس لئے کہ اصل لام میں عہد ہے اور جب معرفہ کا اعادہ ہو، تو اس کا حکم بھی نکرہ کی طرح ہے دونوں صورتوں میں))۔ یعنی جب معرفہ کو بصورت نکرہ لوٹایا جائے، تو ثانی اول کا غیر ہوگا اور اگر معرفہ کو بصورت معرفہ ہی لوٹایا جائے تو ثانی عین اول ہوگا۔ (حاصل یہ کہ عینیت و غیریت میں) معتبر دوسرے کا معرفہ یا نکرہ ہونا ہے۔ (کہ معرفہ کی صورت میں عین ہوگا اور نکرہ کی صورت میں غیر)۔

((اللہ رب العزت کے ارشاد میں مع العسر یسراً سے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہرگز ایک مشکل دو آسانوں پر غالب نہیں آسکتی۔ اور اصح بات یہ ہے کہ یہ تاکید ہے اور اگر دو مرتبہ ایسے ہزار روپے کا اقرار کیا کہ جو مقید ہے۔ حک (چیک) کے ساتھ۔ تو ہزار ہی واجب ہوگا اور اگر ہزار کا اقرار منکر کیا (یعنی دوسری دفعہ میں بغیر چیک کے اقرار کرے)۔ تو امام صاحب کے ہاں دو ہزار واجب ہونگے، اِلَّا یہ کہ مجلس ایک ہی ہو، یعنی دو مرتبہ اقرار میں مجلسیں بھی دو ہوں تو جب یہ حکم ہوگا کہ دو ہزار واجب ہوں، اور اگر ایک ہی مجلس میں دو دفعہ اقرار ہو تو پھر ایک ہی ہزار واجب ہوگا۔

وَالنَّكَرَةُ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ

اس سے پہلے نکرہ کے عموم کے تین مواقع کا ذکر فرمایا۔ یہاں ان کے علاوہ نکرہ کا کیا حکم ہے، اس کو ذکر

فرماتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ان تین مواقع کے علاوہ میں نکرہ خاص ہوگا، مگر اتنا فرق ہے کہ جب کلام انشائی میں واقع ہو تو مطلقہ ہوگا اور کلام خبری میں واقع ہو تو اس سے واحد مجہول مراد ہوگا۔ انشاء کی مثال ان اللہ یا امر کم ان تذہبوا بقرۃ“ میں بقرۃ نکرہ ہے تو یہ مطلق ہے کہ جوئی بھی گائے ذبح کرو۔ اور خبر کی مثال راہت رجلاً، میں رجلاً نکرہ مجہولہ ہے تو رجلاً سے مراد فرد مجہول ہے۔

فإذا أعيدت نكرة : ایک کلام میں دو جگہ ایک لفظ کا ذکر ہے اولاً نکرہ ثانیاً بھی نکرہ۔ پہلے والے سے کچھ اور مراد ہوگا اور دوسرے سے کچھ اور، اور اگر اولاً نکرہ ہو ثانیاً معرفہ، تو عین اولی مراد ہوگا اور ایک صورت یہ بھی ہے کہ ایک لفظ کلام میں دو جگہ ذکر ہے، اولاً معرفہ اور ثانیاً بھی معرفہ، تو ایسی صورت میں ثانی سے عین اولی مراد ہوگا اور اگر اولاً معرفہ ذکر ہو اور ثانیاً نکرہ تو ثانی سے غیر اولی مراد ہوگا۔

فالمعتبر تنكير الثاني و تعريفه : مصنف نے فرمایا کہ عینیت و غیریت میں ثانی کا اعتبار ہوگا کہ اگر ثانی نکرہ ہو تو پھر غیر اولی مراد ہوگا۔ اور اگر معرفہ ہو تو پھر عین اولی مراد ہوگا، اب برابر ہے، اولی معرفہ ہو یا نکرہ۔
قال ابن عباس رضي الله عنه : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ان مع العسر يسراً الخ میں ایک عسر دیسروں پر کبھی غالب نہیں آ سکتا تو اس آیت میں العسر معرفہ ہے دونوں جگہ لہذا ثانی سے مراد عین اولی مراد ہوگا اور يسراً دونوں جگہ نکرہ ہے۔ لہذا ثانی سے مراد غیر اولی مراد ہوگا، لہذا ”عسر“ ایک ہے اور ”يسر“ دو ہیں، لیکن والأصح أن هذا تأكيد کے الفاظ سے مصنف نے یہ فرمایا کہ اصح بات یہ ہے کہ مثال مذکورہ میں جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ کے لئے تاکید ہے۔ جیسے: ”عندی کتاب، عندی کتاب“ میں جملہ ثانیہ، جملہ اولیٰ کے لئے تاکید ہے، اور اس سے یہ مراد نہیں لیا جاسکتا کہ اس قائل کے ہاں دو کتابیں ہیں۔
مثالیں: ۱۔ معرفہ کا اعادہ ہو، معرفہ سے۔ اس کی شریعات میں مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کسی کے لئے اقرار کرتا ہے کہ فلاں کا مجھ پر ۱۰۰۰ ہیں۔ چیک کی صورت میں، پھر دوسری دفعہ میں بھی پھر ۱۰۰۰ ہزار کے چیک کی صورت میں اقرار کرتا ہے، تو یہ عین اولی ہوگا۔

۲۔ معرفہ کا اعادہ ہو نکرہ کی صورت میں، اس کی مثال ہے کہ پہلے تو چیک کی صورت میں اقرار کیا پھر دوسری دفعہ بغیر چیک کے اقرار کرتا ہے تو ثانی غیر اولی ہوگا۔ لہذا اب اس پر دو ہزار واجب ہو گئے امام صاحب کے نزدیک إلا أن يتحد المجلس فيجب ألف.

معرفہ کو نکرہ یا اس کے برعکس لانے کا بیان

فالأقسام العقلية أربعة: ففي قوله تعالى: كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول: أعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى: إن مع العسر يسراً أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو: ما إذا أقر بألف مقيد بصك ثم أقر في مجلس آخر بألف منكر، لا رواية لهذا وينبغي أن يجب ألفان عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى.

ترجمہ: تو عقلی طور پر کل چار صورتیں بنتی ہیں۔ پس اللہ جل جلالہ کے قول ﴿کما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ میں نکرہ (رسولاً) کو معرفہ کی صورت میں لوٹایا گیا ہے۔ اور اللہ کے ارشاد ﴿إن مع العسر يسراً﴾ میں نکرہ کو بصورت نکرہ اور معرفہ کو معرفہ لوٹایا گیا ہے۔ البتہ وہ معرفہ جس کو بصورت نکرہ لوٹایا جائے، یہ مذکور نہیں ہے البتہ اس قسم کی مثال یہ دی جاسکتی ہے کہ ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے، جو مقید بالصک (چیک) ہو پھر مجلس ثانی میں بغیر تقید صک کے اقرار کرے۔ اس مسئلے کے متعلق ائمہ سے تو کوئی روایت نہیں ہے۔ مگر مناسب یہ ہے کہ امام صاحب کے ہاں دو ہزار واجب ہوں۔ (کیونکہ معرفہ کو نکرہ لوٹانے میں ثانی سے اول کا غیر مراد ہوتا ہے)۔

فالأقسام العقلية أربعة

یہاں درحقیقت چار صورتیں ہیں: ۱- نکرہ کا اعادہ ہو نکرہ سے، مثال: فلان مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً میں لفظ يسراً۔ ۲- معرفہ کا اعادہ ہو معرفہ سے، مثال: فلان مع العسر يسراً إن مع العسر يسراً میں لفظ العسر۔ ۳- معرفہ کا اعادہ نکرہ سے، مثال: إذا أقر بألف بصك ثم أقر في مجلس آخر بألف منكر۔ ۴- نکرہ کا اعادہ ہو معرفہ سے، مثال: كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول میں لفظ رسول۔

لفظ ”أي“ کا بیان

ومنها: أي: وهي نكرة تعم بالصفة، فلان قال: أي عبيدي ضربك فهو حر، فضر به عتقوا وإن قال: أي: عبيدي ضربته، لا يعتق إلا واحد قالوا؛ لأن في الأول وصفه بالضرب فصار عاماً به، وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو؛ لأن في الأول وصفها بالضاربة، وفي الثاني: بالمضروبة وهنا فرق آخر، وهو: أن أياً لا يتناول إلا الواحد المنكر ففي الأول أي: في

قوله: أي عبيدي ضربك فهو حر، لما كان عتقه أي: عتق الواحد المنكر معلقاً بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار أنه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولولم يثبت هذا أي: عتق كل واحد، وليس البعض أولي من البعض يبطل أي: الكلام بالكلية وفي الثاني وهو قوله: أي: عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل؛ إذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول نحو أيما إهاب دبغ فقد طهر هذا نظير الأول؛ فإن طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين، يمكن منه التخيير فيدل على العموم ونحو: كل أي: خبز تريد هذا نظير الثاني؛ فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد، لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے ایک ای ہے اور یہ نکرہ ہے، مفت (عامہ) سے متصف ہونے کی وجہ سے عام ہو جاتا ہے۔ پس جب کسی نے کہا ای عبيدي ضربك فهو حر (کہ میرے جس غلام نے بھی آپ کو مارا وہ آزاد ہے)۔ تو اگر سب نے مارا تو سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر ای عبيدي ضربته کہتا ہے تو صرف ایک آزاد ہوگا۔ فرماتے ہیں یہ اس لئے کہ اول میں (ای) کو ضرب کے ساتھ متصف کیا ہے تو یہ عام بنا اور ثانی میں وصف اس (ای) سے منقطع ہے (تو یہ عام نہ ہوگا)۔ لیکن یہ فرق علم نحو کے اعتبار سے ذرا مشکل ہے کہ اگر اول میں (ای کو) وصف ضاربیت کے ساتھ متصف کیا ہے تو ثانی میں (ای کو) وصف معزوبیت کے ساتھ متصف کیا ہے۔

اور یہاں پر ایک اور فرق ہے کہ ای صرف ایک فرد منکر کو شامل ہوتا ہے، تو پہلی صورت یعنی ای عبيدي ضربك فهو حر میں (اس کا عتق) یعنی واحد منکر کا ((معلق ہوگا ضرب سے، قطع نظر دوسروں سے، تو ہر ایک بایں طور آزاد ہوگا کے وہ منفرد ہے (قطع نظر عن الغير) تو اس وقت وحدۃ (جو کہ "ای" کا معنی ہے)۔ باطل نہ ہوگی اور اگر ہر ایک کا عتق ثابت نہ ہو، (بلکہ بعض کے لئے ہو اور بعض کے لئے نہ ہو۔ تو بعض کو بعض پر اولویت نہیں، لہذا کلام بالکل باطل ہو جائے گا۔ اور دوسری صورت یعنی ای عبيدي ضربته میں ایک فرد ثابت ہوگا اور اس کے انتخاب میں فاعل کو اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں فاعل مخاطب کی جانب سے تخیر ممکن ہے، جب کہ پہلی صورت میں ایسا نہیں۔)) (جیسے ایما إهاب دبغ فقد طهر)۔ یہ پہلی صورت کی مثال ہے، کیونکہ إهاب کی طہارت دباغت کے ساتھ بایں طور متعلق ہے کہ اس کے لئے

کوئی فاعل معین نہیں جو اسے اختیار کرے۔ لہذا یہ عموم پر دلالت کرے گا ((اور اسی طرح کل انہی خبریں (ترید) یہ دوسری صورت کی مثال ہے کہ اس میں فاعل مخاطب کی طرف سے تخیر ممکن ہے، تو ہر ایک روٹی کو کھانا درست نہ ہوگا، بلکہ کسی ایک کو کھائے گا۔ لیکن اس میں مخاطب کو اختیار ہے چاہے وہ جوئی روٹی بھی کھائے، ویسے اس جیسا کلام عرف میں تخیر کے لئے ہوتا ہے۔ (عموم کے لئے نہیں)۔

ومنها: أي، وهي نكرة نعم.....

الفاظ عام میں سے ایک لفظ ”ای“ ہے خود تو یہ نکرہ ہے، لیکن صفت عامہ کی وجہ سے اس میں عموم آ جاتا ہے۔ مثلاً کوئی کہے ای عبیدی ضربك فهو حر۔ یہاں ای ضاربیت کی صفت سے متصف ہے، لہذا اگر مخاطب کو سارے غلام ماریں گے، تو سارے آزاد ہو جائیں گے، لیکن اگر یہ کہتا ہے کہ ای عبیدی ضربته فهو حر اور مخاطب تمام غلاموں کو مارے تو اس صورت میں سارے آزاد نہیں ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہاں پہلی والی صورت میں لفظ ای موصوف ب صفت ضاربیت ہے، لہذا اس میں عموم آ گیا۔ دوسری والی صورت میں صفت ضاربیت کو اس سے منقطع کیا گیا ہے۔ اس وجہ سے اس میں عموم نہیں آئے گا۔ لیکن مصنف کا کہنا یہ ہے کہ یہ فرق علم نحو کے اعتبار سے درست نہیں، کیونکہ اگر پہلی والی صورت میں لفظ ”ای“ صفت ضاربیت سے متصف ہے تو دوسری صورت میں صفت مضروبیت سے متصف ہے۔ لہذا یہ فرق درست نہیں، بلکہ بہتر یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ ای کا لفظ واحد نکرہ کے لئے استعمال ہے۔ اب پہلی والی صورت میں جو بھی غلام آیا اس نے اس کی پٹائی کی، تو وہ واحد منکر ہے مع قطع النظر عن الغیر، اس وجہ سے وہ سارے آزاد ہو جائیں گے اور اس صورت میں اگر سارے آزاد نہ ہوں بلکہ صرف کچھ آزاد ہوں، تو یہ ترجیح بلا مرجح ہوگی اور مجبوراً کلام کو بالکلیہ باطل کرنا پڑے گا، کہ کوئی بھی غلام آزاد نہ ہو۔

اب آئیے دوسری صورت کی طرف، تو اس صورت میں ایک غلام آزاد ہوگا اور اس ایک کی آزادی میں فاعل کو اختیار ہے۔ لہذا وہ جس کو مارے گا وہ آزاد ہوگا، اس لئے کہ یہاں فاعل مخاطب کی طرف سے اختیار ممکن، بخلاف پہلی والی صورت کے کہ وہاں پر مخاطب کی طرف سے اختیار ممکن نہیں۔

نحو: ایما إهاب دبیغ فقد طهر: اب ان دونوں قسموں کی شریعات سیمائیں پیش فرما رہے ہیں:

① ایما إهاب دبیغ فقد طهر، یہاں فاعل جو کوئی بھی ہو، لیکن دباغت حاصل ہونے پر طہارت کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی طرح صورت اولیٰ میں ضارب کوئی بھی ہو، لیکن صفت ضرب حاصل ہونے پر آزادی کا حکم لگایا جائے گا تو یہ صورت اولیٰ کی مثال ہے۔

۲ دوسری صورت کے لئے مثال دیتے ہیں کل اُنی خبز ترد، یعنی جس روٹی کو آپ چاہیں کھالیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ روٹی تو آپ ایک کھائیں گے، ایک سے زیادہ نہیں۔ البتہ یہ آپ کو اختیار ہے جو کسی چاہیں کھائیں۔ اسی طرح صورتِ ثانیہ میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور اس کے انتخاب میں مخاطب کو اختیار ہوگا، اس لئے کہ عرف میں اس طرح کا کلام تخییر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔

لفظ ”من“ اور ”ما“ کا بیان

ومنہا: من، وهو يقع خاصاً، كقوله تعالى: ومنهم من يستمعون إليك، ومنهم من ينظر إليك؛ فإن المراد بعض مخصوص من المنافقين، ويقع عاماً في العقلاء إذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان -رضى الله عنه- فهو آمن، فإن قال: من شاء من عبدي عتقه فهو حر فشاء واعتقوا، و فيمن شئت من عبدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملاً بكلمة العموم، ومن للبيان وعند أبي حنيفة، يعتقهم إلا واحداً؛ لأن من للتبعض إذا دخل على ذي أبعاض كما في كل من هذا الخبز ولأنه متيقن أي البعض متيقن؛ لأن من إذا كان للتبعض، فظاهر وإن كان للبيان فالبعض مراد بإرادة البعض متيقنة وإرادة الكل محتملة، فوجب رعاية العموم والتبعض وفي المسألة الأولى هذا مراعي؛ لأن عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض أي كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض فبعتق كل واحد مع رعاية التبعض بخلاف من شئت؛ فإن المخاطب إن شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعض، وهذا الفرق والفرق الأخير في: أي مما تفردت به.

ومنہا: ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فإن قال: إن كان ما في بطنك غلاماً فانت حر، فولدت غلاماً و جارية لم تعتق؛ لأن المراد الكل وإن قال: طلقي نفسك من ثلاث ما شئت، تطلق ما دونها و عندهما ثلاث وقد مر وجههما.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے کلمہ من ہے اور یہ خاص بھی واقع ہوتا ہے۔ جیسے اللہ کے ارشاد میں ”ومنہم من يستمعون إليك ومنہم من ينظر إليك“ کیونکہ یہاں بعض مخصوص منافقین مراد ہیں اور (من) عام بھی واقع ہوتا ہے جب شرط کے لئے ہو جیسے من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، اور اگر کسی نے کہا من شاء من عبدي عتقه فهو حر۔ تو اگر سب نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں

گے۔ اسی طرح کسی سے کہا کہ میرے غلاموں میں سے جس کے حق کو تو چاہے تو اس کو آزاد کر دے، تو اس نے سب کے حق کو چاہا، سب آزاد ہو جائیں گے۔ صاحبین کے ہاں کلمہ عموم پر عمل کرتے ہوئے اور (من عبیدی میں) کلمہ من کا بیان کے لئے ہونے پر عمل کرتے ہوئے اور امام ابو حنیفہ کے ہاں ایک کے علاوہ سب آزاد ہو گئے)) کیونکہ جب کلمہ ”من“ ذی ابعاض چیز پر داخل ہو، تو تبعیض کے لئے ہوتا ہے ((جیسے کُل من هذا الخبز میں اور اس لئے بھی کہ بعض یقینی ہیں۔)) یعنی بعض متیقن ہیں، کیونکہ من جب تبعیض کے لئے ہو تو ظاہر ہے (کہ اس میں بعض جو کہ یقینی ہیں مراد ہو گئے) اور اگر بیان کے لئے ہو تو پھر بھی اس میں بعض تو مراد ہی ہوتے ہیں، لہذا بعض کا ارادہ متیقن ہے اور کل کا محتمل ((لہذا عموم اور تبعیض کی رعایت ضروری ہے اور رہا پہلا مسئلہ تو اس میں بھی یہ بات ملحوظ ہے۔ کیونکہ ہر ایک کا حق اس کی مشیت کے ساتھ متعلق ہے غیر سے قطع نظر تو ہر ایک اس اعتبار سے بعض ہے)) یعنی ہر ایک قطع نظر غیر سے بعض ہے تو تبعیض کی رعایت رکھتے ہوئے ہر ایک آزاد ہو جائے گا، بخلاف من شئت والی صورت کے کہ اس میں اگر مخاطب نے سب کی آزادی کو چاہا تو سب کی مشیت اس میں مجتمع ہوگی اور تبعیض باطل ہو جائے گی۔ یہ فرق اور انہی میں آخری فرق ہمارے تفردات میں سے ہے۔

((اور الفاظ عام میں سے ایک ”ما“ ہے، جب غیر ذوی العقول میں استعمال ہو اور کبھی اس کا استعارہ من (ذوی العقول) کے لئے بھی ہوتا ہے۔ پس اگر کہا ان کان مافی بطنک غلاماً فانك حرة۔ تو اس نے ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو جنا تو آزاد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مراد کل ہے۔ (یعنی جمیع مافی بطنک) اور اگر کہا طلقی نفسك من ثلث ماشئت تو تین سے کم طلاق واقع کرے گی اور صاحبین کے ہاں تین واقع کرے گی۔ اسی علت کی وجہ سے جو ماقبل میں گزری۔ (اور وجہ وہی کہ امام صاحب کے ہاں من تبعیض کے لئے ہے اور صاحبین کے ہاں بیان کے لئے)۔

ومنہا: من وهو يقع خاصاً.....

الفاظ عام میں سے ایک لفظ ہے ”من“ یہ دورخی تلوار ہے ایک طرف اس میں عموم ہے اور ایک طرف خصوص۔ خاص والی صورت کی مثال منہم من يستمعون إليك ومنہم من ينظر إليك۔ یہاں من خصوص کے لئے ہے، اس لئے کہ اس سے بعض مخصوص منافق مراد ہیں۔

عام کب ہوگا؟ تو جب شرط کے لئے استعمال ہو یعنی شرط کے معنی میں ہو تو پھر عموم کے لئے ہوگا۔ مثال من

دخل دار أبي سفيان (رضي الله عنه) فهو آمن۔ گذشتہ مسئلے کی طرح ایک مسئلہ یہاں بھی بتائیں گے یعنی جیسے لفظ ای کی دو صورتیں بیان کی تھی تو من کی بھی دو صورتیں بیان کریں گے۔ مثلاً کوئی کہتا ہے من شاء من عبيدي عتقه فهو حر، اس صورت میں اگر سب غلام آزاد ہو جائیں، تو سب آزاد ہو جائیں گے۔ دوسرا یہ کہہتا ہے من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه۔ اس صورت میں اگر مخاطب نے ان غلاموں کی آزادی چاہی تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے، امام صاحب کے ہاں، اور صاحبین کے ہاں سب آزاد ہو جائیں گے۔

اس اختلاف کی وجہ لفظ من ہے۔ صاحبین من کو بیان کیلئے لیتے ہیں اور امام صاحب رحمہ اللہ فرماتے ہیں من تبعيض کے لئے ہے۔ كما في كل من هذا الخبر اور سو نہڑی بات یہ ہے کہ کل ہے محتمل اور بعض ہے متيقن۔ لہذا عموم اور تبعيض دونوں کی رعایت واجب ہے، عند ابی حنیفہؒ، اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام آزاد نہ ہو تو تبعيض پر عمل ہو جائے گا، اور ایک کے علاوہ سارے آزاد ہوں تو عموم پر عمل ہو جائے گا۔

اعتراض من تو پہلی صورت میں بھی تھا، وہاں آپ من کی تبعيضیت پر عمل کیوں نہیں کرتے؟

جواب: وفي المسألة سے۔ کہ وہاں بھی من کی تبعيضیت پر عمل ہے، کیونکہ پہلا آیادہ بھی بعض ہے۔ دوسرا آیادہ بھی بعض ہے الخ، لہذا پہلی صورت میں من کی تبعيضیت سب کو آزاد کرتی ہے، جب کہ دوسری صورت میں من کی تبعيضیت ایک کے آزاد کرنے پر تام ہو جاتی ہے اور یہ والا فرق اور اسی طرح لفظ ای میں دوسرا والا فرق ہمارے تفردات میں سے ہے۔

ومنها: ما في غير العقلاء وقد يستعار.....: الفاظ عام میں سے ایک لفظ ما ہے یہ غیر ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے، جب کہ من ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی من کے معنی میں استعارۃ لفظ ”ما“ استعمال ہوتا ہے۔ لہذا یہ ذوی العقول کے لئے ہوگا، مثلاً کسی آدمی نے اپنی لونڈی سے کہا: ان كان ما في بطنك غلاماً فانت حرة اور اللہ کا کرنا ایسا ہوا کہ اس کے ہاں ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہو گئے۔ تو اس صورت میں یہ لونڈی آزاد نہیں ہوگی، اس لئے کہ بطن سے کل بطن مراد تھا اور اس کے کل بطن سے غلام پیدا نہیں ہوا، بلکہ بعض سے غلام پیدا ہوا اور بعض سے جاریہ پیدا ہوئی۔ اور اسی طرح اگر کسی نے اپنی جوڑو (بیوی) سے کہا ”طلقني نفسك من ثلاث ما شئت“ تو صاحبین کے ہاں یہ عورت ایک، دو، تین یعنی ساری طلاقیں دے سکتی ہے، جب کہ امام صاحب کے ہاں تیسری طلاق نہیں دے سکتی یعنی دو، ایک تو دے سکتی ہے، لیکن تین نہیں دے سکتی۔ وقد مر وجههما۔

لفظ ”کل“ اور ”جميع“ کا بیان

ومنها: کل وجميع، وهما محکمان في عموم ما دخلا عليه، بخلاف سائر أدوات العموم، فإن دخل الكل على النكرة فلعوم الأفراد وإن دخل على المعرفة فللمجموع قالوا: عمومہ على سبيل الإنفراد أي: يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا إذا دخل على النكرة، فإن قال كل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، فدخل عشرة معاً يستحق كل واحد؛ إذ في كل فرد قطع النظر عن غيره، فكل واحد أول بالنسبة إلى المتخلف، بخلاف من دخل.

وههنا فرق آخر وهو: أن من دخل أولاً عام على سبيل البدل، فإذا أضاف الكل إليه اقتضى عموماً آخر؛ لثلاثاً يلغو فيقتضي العموم في الأول، فيتعدد الأول وهذا الفرق قد تفردت به أيضاً وتحقيقه: أن الأول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة إلى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله: من دخل هذا الحصن أولاً يمكن حمل الأول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي أما في قوله: كل من دخل أولاً فلفظ كل دخل على قوله: من دخل أولاً فاقضى التعدد في المضاف إليه، وهو: من دخل، فلا يمكن حمل الأول على معناه الحقيقي؛ لأن الأول الحقيقي لا يكون متعدداً فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة إلى المتخلف.

و”جميع“ عمومہ على سبيل الاجتماع، فإن قال: جميع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وإن دخلوا فرادى يستحق الأول فيصير جميع مستعار الكل. كذا ذكره فخر الإسلام في أصوله ويرد عليه أنه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن أن يقال: إن اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وإن اتفق فرادى يحمل على المجاز؛ لأنه في حال التكلم لا بد أن يراد أحدهما معيناً وإرادة كل منهما معيناً تنافي إرادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فأقول: معنى قوله: إنه مستعار لكل أن الكل الأفراد يدل على أمرين: أحدهما استحقاق الأول النفل سواء كان الأول واحداً أو جمعاً. والثاني: أنه إذا كان الأول جمعاً يستحق كل واحد منهم نفلاً تاماً فهنا يراد الأمر الأول حتى يستحق الأول النفل سواء كان واحداً أو أكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الأمر الثاني حتى، لو دخل جماعة يستحق

الجميع نفلاً واحداً؟ وذلك لأن هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولاً فيجب أن يستحق السابق سواء كان منفرداً أو مجتمعاً ولا يشترط الاجتماع؛ لأنه إذا أقدم الأول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الأول عن استحقاق النفل، فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع، فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضاً لا دليل على أنه إذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلاً تاماً، بل الكلام دال على أن للمجموع نفلاً واحداً فصار الكلام مجازاً عن قوله: إن السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً، فإن دخل منفرداً أو مجتمعاً يستحق لعموم المجاز، فالاستحقاق مجتمعاً ليس لأنه المعنى الحقيقي، بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق.

ترجمہ: ((اور الفاظ عام میں سے کل و جمیع ہیں اور یہ دونوں جس پر داخل ہوں، اس کی عمومیت میں محکم ہیں۔ بخلاف دیگر الفاظ عموم کے (کہ وہ محکم نہیں ہوتے)۔ پس اگر ”کل“ نکرہ پر داخل ہو تو عموم افراد کے لئے ہوگا اور اگر معرفہ پر داخل ہو تو مجموعے کے لئے ہوگا۔ علماء نے کہا کہ لفظ ”کل“ کا عموم علی سبیل الانفراد ہے، یعنی ہر ایک فرد مراد ہوگا قطع نظر عن الغیر)) یہ اس وقت ہے، جب یہ نکرہ پر داخل ہو۔ ((پس اگر کہا کل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا پھر دس بندے معاً (ایک ساتھ) داخل ہو گئے۔ تو ہر بندہ الگ الگ نفل کا مستحق ہوگا، اس لئے کہ ہر فرد میں غیر سے قطع نظر ہے تو ہر ایک اپنے پیچھے والے کی نسبت اول ہوگا، بخلاف (اس صورت کے کہ ”کل من دخل“ کی بجائے) ”من دخل“ کہا)) (کہ اس میں ہر فرد، نفل کا مستحق نہ ہوگا)۔

((یہاں ایک اور فرق بھی ہے کہ من دخل أولاً یہ علی سبیل البدلیت عام ہے۔ جب ”کل“ کو اس کی طرف مضاف کیا تو یہ عموم آخر کا تقاضا کرے گا، تاکہ لفظ کل لغو نہ ہو۔ لہذا یہ اول (اولیت) میں عموم کا تقاضہ کرے گا)) تو اس اعتبار سے ”الأول“ میں (عموم ہوگا) اور تعدد ہوگا مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس فرق کے بیان میں بھی میں منفرد ہوں۔ اب اسکی تحقیق یہ ہے کہ اول عبارت ہے فرد سابق سے۔ اس کے غیر میں سے ہر ایک کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔ پس ممکن ہے کہ من دخل هذا الحصن أولاً کو اس معنی پر جو کہ اول کا معنی حقیقی ہے حمل کیا جائے، البتہ کل من دخل أولاً میں لفظ ”کل“ من دخل أولاً پر داخل ہوا ہے۔ تو اس نے مضاف الیہ جو کہ من دخل اولاً ہے میں تعدد کا تقاضا کیا۔ تو اس کو معنی حقیقی

پر حمل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اول حقیقی متحد نہیں ہوتا، تو لامحالہ معنی مجازی مراد لیں گے اور وہ ہر پیچھے والے کی نسبت اگلا ہے۔

((جمع اس کا عموم علی سبیل الاجتماع ہے۔ پس اگر کہا جمیع من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا۔ پھر دس آدمی داخل ہوئے، تو سب کے لئے نفل واحد ہے۔ اگر انفرادی طور پر داخل ہوئے، تو پہلا مستحق ہوگا، تو اس وقت ”جمع“ ”کُل“ کے لئے مستعار ہوگا۔ علامہ فخر الاسلام نے اسی طرح اپنے اصول میں ذکر کیا ہے۔ لیکن اس پر اشکال ہوگا کہ اس میں تو جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آتا ہے اور اس کی تاویل میں یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ اگر دخول میں اتفاق علی سبیل الاجتماع ہو تو حقیقت پر حمل کیا جائے۔ اور اگر علی سبیل الانفراد ہو تو معنی مجازی پر حمل کیا جائے۔ اس لئے کہ تکلم کی حالت میں تو بہر حال ضروری ہے کہ کسی ایک معنی کو معین طور پر مراد لے اور دونوں میں سے ہر ایک کو معین طور پر مراد لینا دوسرے کے ارادے کا انتفاء کرتا ہے اس وقت جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آئے گا۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مضغف رحمہ اللہ کے قول انہ مستعار لکل کا معنی یہ ہے کہ کل انفرادی، دوامروں پر دلالت کرتا ہے۔ ایک یہ کہ اول (میں داخل ہونے والا) نفل کا مستحق ہو چاہے وہ ایک ہو یا جمع۔

اور دوسرا امر یہ ہے کہ جب اول جمع ہوں تو ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو تو یہاں پر معنی اول مراد ہوگا، یہاں تک کہ پہلا نفل کا مستحق ہوگا، چاہے ایک ہو یا زیادہ اور یہاں نہ تو معنی حقیقی مراد لیا جائے گا نہ امر ثانی حتیٰ کہ اگر ایک جماعت بھی داخل ہو تو سب ایک نفل کے مستحق ہوں گے، اور یہ اس لئے کہ یہ کلام دخول فی الحصن اولاً پر ابھارنے کے لئے ہے کہ پہلے کون داخل ہوگا۔ لہذا ضروری ہے کہ سب سے پہلا نفل کا مستحق ہو، چاہے ایک ہو یا جمع۔ اور سب کا مجتمعاً داخل ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلا جب دخول میں سب سے آگے بڑھا تو دوسروں کا اس سے پیچھے رہنا اس اول کے مستحق للنفل ہونے کے حرمان کا باعث نہیں ہے، لہذا قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دخول میں اجتماع شرط نہیں ہے۔ لہذا معنی حقیقی مراد نہ ہوگا۔ اور اس پر بھی کوئی دلیل نہیں کہ جب ایک جماعت داخل ہو تو ان میں سے ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو، بلکہ کلام اس پر دال ہے کہ سب کے لئے ایک نفل ہو، لہذا کلام سے مجازاً یہ معنی مراد ہوگا کہ سابق نفل کا مستحق ہوگا چاہے ایک ہو یا زیادہ تو اب اگر کوئی منفرد طور پر یا مجتمع طور پر داخل ہو تو یہ عموم مجاز کے طور پر نفل کا مستحق ہوگا البتہ اجتماع کی صورت میں استحقاق معنی حقیقی کے طور پر نہ ہوگا۔ بلکہ اس معنی حقیقی کے عموم مجاز کے تحت

داخل ہونے کے طور پر ہوگا۔ هذا بحث في غايۃ التدقيق۔

ومنها: كل وجميع و هما محکمان

یہاں سے لفظ ”کل“ کا بیان ہے۔ الفاظ عام میں سے لفظ ”کل“ اور ”جميع“ بھی ہیں۔ یہ دونوں عموم میں محکم ہیں، بخلاف باقی ادوات عموم کے، کیوں کہ وہ عموم میں محکم نہیں۔ بہر حال فرماتے ہیں، اگر کل نکرہ پر داخل ہو جائے تو پھر عموم افراد کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اگر معرفہ پر داخل ہو جائے تو پھر اگر معرفہ کے لئے اجزاء ہیں تو سارے اجزاء کا مجموعہ مراد ہوگا۔ قالوا عمومہ علی سبیل الانفراد کل کا عموم باعتبار افراد کے ہے، قطع نظر عن الغیر۔ یعنی ہر ہر فرد مراد ہوتا ہے قطع نظر عن الغیر۔ یہ اس وقت ہے، جب نکرہ پر داخل ہو۔ مثلاً کسی نے کہا کل من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا۔ اگر دس آدمی ایک وقت میں اس قلعے میں داخل ہو گئے، تو ہر ایک کو انعام ملے گا۔ کیونکہ ہر ایک اول داخل ہونے والا ہے قطع نظر عن الغیر۔ بخلاف من دخل برخلاف اس صورت کے کہ جب امیر کہے من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا، کہ اس صورت میں ایسا نہیں ہوگا کہ ہر ہر فرد کو انعام ملے، بلکہ اس صورت میں اگر دس بندے ایک ساتھ داخل ہوئے تو سب مل کر ایک نفل کے مستحق ہوں گے اور ہر ایک کے لئے اس میں سے دسواں حصہ ہوگا۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ من میں جو عموم ہے وہ عموم اجناس ہے اور کل میں جو عموم ہے، تو یہ عموم افراد ہے۔

وہنا فرقی آخر: دوسرا فرق یہ ہے کہ ”من دخل أولاً“ میں عموم علی سبیل الاجتماع ہے، اور پھر جب اس کی طرف لفظ ”کل“ کی اضافت ہو جائے تو اس میں عموم زیادہ ہو جاتا ہے اور ”اول“ متعدد ہو جاتا ہے، تاکہ لفظ ”کل“ لغو نہ ہو۔ فرماتے ہیں یہ فرق بیان کرنے میں ہی منفرد ہوں۔

وتحقيقه: أن الأول: اب ذرا اس بات کی تحقیق بیان فرماتے ہیں وہ یہ کہ الأول یہ عبارت ہے فرد سابق بالنسبة إلى كل واحد سے۔ لہذا من دخل هذا الحصن أولاً میں أولاً کو اس معنی پر حمل کرنا ممکن ہے اور یہ معنی حقیقی ہے۔ اور کل من دخل أولاً اس صورت میں لفظ کل من پر داخل ہوا ہے۔ لہذا یہ مصاف الیہ میں تعدد کا تقاضہ کرتا ہے، اور وہ من دخل أولاً ہے۔ لہذا یہاں پر أولاً کو معنی حقیقی پر محمول کرنا درست نہیں۔ اس لئے کہ اول حقیقی تو متعدد نہیں، لہذا معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ ہے السابق بالنسبة إلى المتخلف۔

و جميع عمومہ علی سبیل الاجتماع: یہاں سے لفظ ”جميع“ کا بیان ہے۔

لفظ ”جميع“ عموم کے لئے آتا ہے اور اس کا عموم علی سبیل الاجتماع ہوتا ہے۔ اگر کہا گیا جميع

من دخل هذا الحصن أولاً فله كذا۔ اب اگر ایک ساتھ دس آدمی داخل ہو گئے، تو ان کے لئے ایک نفل ہوگا اور اگر فرداً فرداً داخل ہوئے تو سب سے پہلے والا شخص نفل کا مستحق ہوگا، باقی نہیں مستحق ہوں گے اور اس دوسری صورت میں لفظ جمیع لفظ کل سے مستعار ہوگا، اور مصنف نے اس بات کو علامہ فخر الاسلام کی طرف منسوب کیا ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے اس طرح فرمایا۔ اب اس پر اعتراض ہوا کہ کسی نے کہا کہ یہاں پر جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آتا ہے اس لئے کہ اگر دس بندے ایک ساتھ داخل ہوں تو لفظ ”جمع“ معنی حقیقی پر محمول ہوگا، اور اگر الگ الگ داخل ہوں تو لفظ ”جمع“ معنی مجازی پر محمول ہوگا، اور جمع بین الحقیقۃ والجاز تو درست نہیں؟

جواب: اس کا جواب بعض حضرات نے یہ دیا کہ اصل میں تھل الگ الگ ہے، ایک محل میں حقیقی معنی مراد ہوگا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اتفاقی طور پر دس بندوں کا دخول ایک ساتھ ہو۔ اور دوسرے میں مجازی معنی مراد ہوگا، اور اس کی صورت یہ ہے کہ اتفاقی طور پر دس بندوں کا دخول انفراداً ہو۔ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

رد: اس جواب کو رد کرتے ہوئے مصنف نے ارشاد فرمایا کہ صدق کے اعتبار سے بے شک محل الگ الگ ہے، لیکن متکلم جب کو استعمال کرے گا، یقیناً حقیقی یا مجازی معنی میں سے ایک کے استعمال کا ارادہ کرے گا۔ لہذا اگر حقیقی معنی میں استعمال کیا تو اس کے ساتھ مجازی معنی ملنا درست نہیں یا اس کا عکس۔

جواب: فاقول: معنی قوله مصنف نے اس سوال کا جواب اپنی طرف سے دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ کل افرادی دو چیزوں کے لئے استعمال ہوتا ہے:

- ① جو بھی اولاً قلعہ میں داخل ہو وہ حقدار ہوگا نفل کا، اب چاہے وہ ایک ہو چاہے وہ زیادہ ہوں۔
- ② اگر دس افراد اکٹھے داخل ہو رہے ہیں تو اس صورت میں ہر ایک الگ الگ نفل کا مستحق ہوگا اب یہاں جو یہ کہا گیا ہے کہ جمیع کل سے مستعار ہے۔ تو اس سے ٹکل کا معنی اول مراد ہوگا، دوسرا مراد نہیں ہوگا اور جمیع حقیقی معنی پر نہیں ہوگا اور نہ ہی امر ثانی پر ہوگا، اور وہ امر اول یہ ہے کہ سب سے پہلے والا شخص مستحق ہوگا نفل کا چاہے وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں۔ یہاں پر جو مصنف کا ارشاد ہے: ”حتی لو دخل جماعة بمستحق الجميع نفلاً واحداً“ یہ امر ثانی پر تفریع ہے کہ امر ثانی مراد نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ امر ثانی کا مطلب ہے کہ اگر دس بندے داخل ہو محضاً، تو ہر بندہ نفل کا مستحق ہو، جب کہ یہاں پر ایسا نہیں ہے، بلکہ سارے مل کر ایک نفل کے مستحق ہوں گے۔

اب اس جواب میں تین باتیں ہیں:

۱- ایک یہ کہ جمیع لفظ کل سے امر اول کے اعتبار سے مستعار ہوگا۔ ۲- دوسری بات کہ جمیع اپنے معنی حقیقی پر نہیں ہوگا۔ ۳- تیسری بات کہ لفظ جمیع کل سے امر ثانی کے اعتبار سے مستعار نہیں ہوگا۔ یہ تو مختصر جواب تھا۔ اب ان تین باتوں میں سے ہر ایک پر دلیل بیان کرتے ہیں۔ تفصیل ہو جائے۔

① پہلی بات پر ”وذلك لأن.....“ سے دلیل ہے کہ اس طرح کا کلام جو استعمال ہوتا ہے، وہ قلعہ میں داخل ہونے پر ترغیب دینے کے لئے ہوتا ہے۔ تو اول داخل ہونے والا انعام کا مستحق ہوگا، چاہے وہ ایک ہو یا زیادہ ہوں، لہذا لفظ ”جمیع“ کل سے مستعار ہوگا امر اول کے اعتبار سے۔

② دوسری بات پر ”ولا يشترط.....“ سے دلیل ہے۔ لہذا جمیع کا معنی حقیقی مراد نہیں اس لئے کہ جمیع کا معنی حقیقی اجتماع کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں پر اجتماع کی شرط نہیں، اس لئے کہ جب پہلا والا آدمی قلعہ میں داخل ہونے کا اقدام کرے تو پیچھے رہنے والوں کا آگے بڑھنے کی بجائے پیچھے رہنا، اقدام کرنے والے کی محرومی کو واجب نہیں کرتا، استحقاق نفل سے تو قرینہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں اجتماع شرط نہیں، لہذا جمیع کا معنی حقیقی مراد نہیں۔

③ تیسری بات پر ”وأيضا لا دليل.....“ سے دلیل ہے کہ یہاں کوئی ایسا قرینہ نہیں کہ ہر ایک کے لئے الگ الگ نفل ہو، بلکہ قرینہ اس بات پر ہے کہ سارے مل کر ایک نفل کے حقدار ہوں گے ”فصار الكلام.....“ سے کلام کا حاصل پیش کرتے ہیں کہ اب ”جمیع من دخل هذا الحصن أولاً“ کا قول مجاز بنا ”السابق يستحق النفل سواء كان منفرداً أو مجتمعاً“ سے اور یہاں پر قرینہ ہے، لفظ جمیع لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو رہے ہیں تو دسوں مل کر ایک نفل کے حقدار ہوں گے، لیکن عموم مجاز کے اعتبار سے اور اگر فرداً فرداً داخل ہو رہے ہیں تو اول نفل کا حقدار ہوگا معنی عموم مجاز کے اعتبار سے۔ بہر حال اجتماع کی صورت میں استحقاق نفل اس لئے نہیں ہے کہ یہ ”جمیع“ کا معنی حقیقی ہے، بلکہ یہ استحقاق اس لئے ہے کہ یہ عموم مجاز کے تحت داخل ہے۔

حکایت فعل کا بیان

مسألة: حكاية الفعل لاتعم؛ لأن الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو: صلى النبي عليه السلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك، فيتأمل، فإن ترجيح بعض المعاني فذاك، وإن ثبت التساوي فالحكم في البعض يثبت بفعله عليه السلام وفي البعض الآخر بالقياس: قال الشافعي: لا يجوز الفرض في الكعبة لأنه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة، ويحمل فعله عليه السلام على

النفل، ونحن نقول: لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوي بين الفرض والنفل في أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فثبت الجواز في البعض الآخر قياساً.

وأما نحو قضى بالشفعة للجار، فليس من هذا القبيل وهو عام؛ لأنه نقل الحديث بالمعنى، ولأن الجار عام، جواب إشكال هو أن يقال: حكاية الفعل لما لم تعم فما روي أنه عليه السلام قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكاً فأجاب: أن هذا ليس من باب حكاية الفعل، بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عليه السلام الشفعة ثابتة للجار، ولئن سلمناه أنه حكاية الفعل، لكن الجار عام؛ لأن اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار، كأنه قال: قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار.

ترجمہ: مسئلہ ((فعل کی حکایت عام نہیں ہوتی۔ (یعنی جو صحابی حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فعل کی حکایت کرے تو اس میں عموم نہیں ہے)۔ اس لئے کہ وہ فعل جس کی حکایت کی جائے وہ تو ایک معین صفت پر واقع ہوگا۔ جیسے ارشاد ہے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی الکعبۃ۔ تو یہ حکایت فعل مشترک کے حکم میں ہوگی اور اس میں غور کیا جائے گا اگر بعض معانی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہی مراد ہوں گے اور اگر تمام معانی میں تساوی ثابت ہو تو بعض میں حکم آپ علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہوگا اور بعض میں قیاس کے طور پر)) امام شافعیؒ نے فرمایا کہ کعبہ میں فرض نماز جائز نہیں ہے کہ کعبہ کے بعض اجزاء کی طرف استدبار لازم آتا ہے اور آپ علیہ السلام کے فعل کو نقل پر محمول کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ جب بعض (یعنی نقل) میں جواز نبی علیہ السلام کے فعل سے ثابت ہو گیا اور فرض و نفل میں اختیار کی حالت میں استقبال کے معاملے میں تساوی ثابت ہے، تو بعض دوسرے (یعنی فرض) میں جواز قیاساً ثابت ہوگا۔

((باقی رہا قضی بالشفعة للجار کا قول تو یہ اس قبیل سے نہیں، بلکہ یہ عام ہے کیونکہ یہ نقل الحدیث بالمعنی ہے، اور اس لئے بھی کہ جار عام ہے)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ جب حکایت فعل عام نہیں ہے، تو آپ علیہ السلام سے جو روایت مروی ہے کہ قضی بالشفعة للجار یہ اس جار کے لئے جو شریک نہ ہو، ثبوت شفعہ پر دلالت نہیں کرتی؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہ اس قبیل سے (یعنی حکایت الفعل کے قبیل سے) نہیں بلکہ یہ تو نقل الحدیث بالمعنی ہے اور اس کی حکایت نبی علیہ السلام کے قول "الشفعة ثابتة للجار" سے کی گئی ہے، اور اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ یہ حکایت فعل ہے (تو پھر بھی ہم کہیں گے کہ)

جار تو عام ہے اس لئے کہ (الجار میں) لام عدم معبود کی وجہ سے استغراق جنس کے لئے ہے تو گویا اب یہ روایت اسی طرح ہوگی کہ قضی علیہ السلام بالشفعة لكل جار۔

مسألة: حکایۃ الفعل لا تعم

مسئلہ ذکر کر دیا کہ فعل میں عموم نہیں ہوتا اس لئے کہ فعل کو جب ذکر کیا جاتا ہے تو خاص وصف کے ساتھ مثلاً کہا گیا کہ صلی النبی علیہ السلام فی الکعبۃ کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کعبہ میں نماز پڑھی تو یہ صلی فعل نفل کے ساتھ خاص نہیں۔ البتہ یہ مشترک کے حکم میں ہوگا تو بعض معانی کو بعض پر ترجیح دی جائے گی اگر ممکن ہو اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو، بلکہ تساوی ہو تو پھر بعض افراد میں حکم ثابت ہوگا فعل نبی سے اور بعض دوسرے افراد میں حکم ثابت ہوگا، قیاس سے۔ مثلاً صلی النبی علیہ السلام فی الکعبۃ یہاں کعبہ میں نفل نماز کا ثبوت ہے، لہذا ہم فرض نماز کو قیاس کریں گے نفل پر، کیونکہ دونوں میں استقبال قبلہ شرط ہے اور حالت اختیار میں استقبال قبلہ کے سلسلے میں دونوں میں تساوی ثابت ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نفل تو کعبہ میں فعل النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے جائز، لیکن فرض جائز نہیں۔ کیونکہ اس میں بعض اطراف کعبہ کی طرف استدبار لازم آتا ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب بعض یعنی نفل کا جواز فعل نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور استقبال قبلہ میں فرض اور نفل میں تساوی ہے، فی حلتہ الاختیار۔ لہذا دوسرے بعض (فرض) میں قیاساً حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور حلتہ الاختیار کی بات اس لئے کرتے ہیں کہ حلتہ اضطرار میں غیر قبلہ کی طرف بھی نماز جائز ہے۔ جیسے دشمن قبلہ کے علاوہ سمت میں ہو تو اب ان کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

سوال: وأما نحو قضی بالشفعة للجار یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال ہے کہ آپ نے کہا کہ حکایت فعل نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں عموم نہیں، حالانکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فعل، نفل کیا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ فرمایا۔ اب ہوتا یہ چاہئے کہ جار میں عموم نہ ہو، اور وہ جار جو پڑوسی تو ہے لیکن شریک نہیں تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہو، حالانکہ شفعہ کا اس کو بھی حق ہوتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہاں گیا کہ حکایت فعل نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں عموم نہیں؟

جواب: فلیس من هذا القبیل سے دیا کہ اولاً بات یہ ہے کہ یہ حکایت فعل نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نہیں۔ بلکہ درحقیقت قول نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ذکر کیا گیا ہے روایت بالمعنی کے طور پر۔ اور روایت بالمعنی کا

سلسلہ صحابہ میں عام تھا۔

روایت بالمعنی کہتے ہیں حدیث کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں ذکر کرنا اور حدیث قولی یہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: الشفعة ثابتة للجار تو اس روایت کو بالمعنی نقل کیا گیا، ”قضى بالشفعة للجار“ کے الفاظ سے، لہذا آپ اپنا مدعی ثابت نہیں کر سکتے۔ اور اگر اس کو مان بھی لیا جائے یہ حکایت فعل ہے، تو پھر للجار میں جو لام ہے یہ استغراق کے لئے ہے، اب معنی ہوگا قضی الشفعة لكل جار۔

ان الفاظ کا بیان جو کسی حادثہ میں یا سوال کے جواب میں واقع ہوں

مسألة: اللفظ الذي ورد بعد سؤال أو حادثة إما أن لا يكون مستقلاً أو يكون فحينئذ إما أن يخرج مخرج الجواب قطعاً أو الظاهر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس أي الظاهر منه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو أليس لي عليك كذا فيقول: بلى أو كان لي عليك كذا فيقول: نعم! هذا نظير غير المستقل ونحو سهي فسجد وزني ما عز فرجم، هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعاً ونحو: تعال تغد معي فقال: إن تغديت فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه جواب ونحو: إن تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر أنه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو، فهو نظير قسم واحد ففي الثلاثة الأول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا، حملاً للزيادة على الإفادة، ولو قال: عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعيّ يحمل على الجواب. وهذا ما قيل: إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا؛ فإن الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة.

ترجمہ: ((مسئلہ وہ لفظ جو کسی سوال کے بعد یا کسی حادثہ کے بعد استعمال ہو (اس کی چار صورتیں ہیں) یا تو وہ مستقل نہ ہوگا یا ہوگا (مستقل ہونے کی صورت میں) یا تو قطعی طور پر سوال کے جواب میں واقع ہوگا یا بظاہر سوال کا جواب ہوگا لیکن ساتھ ہی ابتداء کلام کا بھی احتمال ہوگا یا اس کا عکس ہوگا)) یعنی بظاہر تو ابتداء کلام ہوگا، مگر جواب کا احتمال بھی اس میں ہوگا۔ ((جیسے أليس لي عليك كذا تو اس کے جواب میں بلی کہے یا کان لي عليك كذا کہے تو جواب میں نعم کہے)) یہ غیر مستقل کی مثال ہے۔ ((اور جیسے سهي فسجد اور زني ما عز فرجم)) یہ مستقل کی مثال ہے۔ جبکہ قطعی طور پر جواب بنے۔ ((اور جیسے تعال تغد معي تو جواباً کہے ان تغدیت فكذا کسی اضافہ کے بغیر)) یہ اس مستقل کی مثال ہے، کہ جو بظاہر جواب بن رہا ہو)) (اور

جیسے (تعال تغد کے جواب میں کہے) ان تغدیت الیوم جواب کی مقدار پر اضافہ کے ساتھ۔ (کہ یہاں الیوم کا اضافہ کیا ہے) یہ اس مستقل کی مثال ہے جو بظاہر ابتداء کلام ہو، مگر اس میں جواب کا بھی احتمال ہو (فائدہ کے طور پر مصنف فرماتے ہیں کہ) ہر وہ جگہ جہاں عبارت میں لفظ نحو استعمال ہے وہ مستقل ایک قسم کی مثال ہے۔ ((تو پہلی تین قسموں میں اس (لفظ) کو جواب پر حمل کیا جائے گا اور آخری (چوتھی) میں ابتداء کلام پر ہمارے ہاں)) اضافہ کو افادہ پر حمل کرتے ہوئے اور اگر قائل کہے کہ میری مراد جواب دینا ہے تو دینا اس کی تصدیق کی جائے گی اور امام شافعی کے ہاں اس کو جواب پر حمل کیا جائے گا۔

ہماری یہ بات اسی مشہور مقولے کے مطابق ہے: إن العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب یعنی الفاظ کے عموم کا اعتبار کیا جائے گا، نہ کہ سبب کی خصوصیت کا، اس لئے کہ صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات نے عموماً پر خاص حوادث سے استدلال کیا ہے۔

مسألة: اللفظ الذي

وہ لفظ جو کسی سوال کے جواب میں یا کسی حادثہ کی صورت میں واقع ہو اس کی اولاد دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ الفاظ غیر مستقل ہوں۔ ۲۔ الفاظ مستقل ہوں۔ پھر مستقل کی تین صورتیں ہیں۔ ۱۔ قطعی طور پر جواب ہو ۲۔ بظاہر تو جواب ہوں، لیکن یہ احتمال بھی ہو کہ کلام ابتدائی ہے۔ ۳۔ بظاہر تو ابتدائی کلام ہو، لیکن احتمال جواب کا بھی ہو۔ تو اب کل چار صورتیں ہو گئیں، ایک غیر مستقل کی اور تین مستقل کی۔ اب ان صورتوں میں سے پہلی تین صورتوں کو خاص کیا جائے گا۔ اس حادثہ یا سوال کے ساتھ۔ اور آخری صورت کو محمول کیا جائے گا کلام ابتدائی پر اور بات ویسے بھی مثالوں سے واضح ہوتی ہے۔

① غیر مستقل کی مثال: کسی نے کہا البس لی عليك كذا جواباً کہا گیا ”بلی“ یا کہا گیا۔ كان لی عليك كذا تو جواب میں کہا گیا نعم۔

② مستقل جواب قطعی کے لئے مثال: سہی فسجد یا زنی ماعز فرجم۔

③ مستقل بظاہر تو سوال کا جواب، لیکن احتمال کلام ابتدائی کا بھی ہو تو اس کی مثال۔ کسی نے کہا تعال تغد

معنی تو جواب میں کہا گیا: ان تغدیت فكذا۔ یعنی عبدي حر۔

④ بظاہر تو ابتدائی کلام، لیکن جواب کا احتمال بھی ہو۔ اس کی مثال آپ نے کہا تعال تغد معنی تو جواب میں

کہا گیا: ان تغدیت الیوم فكذا۔ تو اب اس صورت کو ہم محمول کرتے ہیں کلام ابتدائی پر تاکہ الیوم کے اضافہ کا کوئی

فائدہ نکل آئے۔ لیکن امام شافعی فرماتے ہیں کہ اس کو بھی جواب پر محمول کیا جائے گا۔

وهذا ما قيل: إن العبرة.....

یہاں سے اپنے مسلک کو ترجیح دینے کے لئے کہہ رہے ہیں کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب۔ کہ عموم الفاظ کا اعتبار ہوتا ہے، خصوص واقع کا نہیں۔ کما استدلل الصحابة ومن بعدهم بالعمومات الواردة في حوادث خاصة.

مطلق کے حکم کا بیان

فصل: حکم المطلق أن يجرى على إطلاقه كما أن المقيد على تقييده، فإذا وردا أي: المطلق والمقيد، فإن اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد إلا في مثل قوله: أعتق عني رقبة، ولا تملكني رقبة كافرة، فالإعتاق يتقيد بالمؤمنة أي إلا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكماً غير مذكور يوجب تقييد الآخر، كالمثال المذكور، فإن أحد الحكمين إيجاب الإعتاق، والثاني: نفي تملك الكافرة وهما مختلفان، لكن نفي تملك الكافرة يستلزم نفي إعتاقها ضرورة أن إيجاب الإعتاق يستلزم إيجاب التملك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم، فصار كقوله: لا تعتق عني رقبة كافرة. ثم هذا أوجب تقييد الأول أي: إيجاب الإعتاق المؤمنة، وإن اتحد أي الحكم فإن اختلفت الحادثة ككفارة اليمين و كفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي يحمل سواء اقتضى القياس أولاً وبعضهم زادوا إن اقتضى القياس أي بعض أصحاب الشافعي زادوا أنه يحمل عليه إن اقتضى القياس، حملة عليه وإن اتحدت أي الحادثة كصلقة الفطر مثلاً فإن دخلاً على السبب نحو: أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب، فإن الرأس سبب لوجوب صلقة الفطر، وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام: أدوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على أن رأس المسلم سبب، وهو قوله عليه السلام: أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا، بل يجب العمل بكل واحد منهما؛ إذ لا تنافي في الأسباب، بل يمكن أن يكون المطلق سبباً والمقيد سبباً خلافاً له أي للشافعي يتعلق بقوله: لم يحمل عندنا

وإن دخل أي: المطلق والمقيد على الحكم في صورة اتحاد الحادثة نحو: فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود وهي: ثلاثة أيام متتابعات، فإن الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنهما الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات يحمل بالاتفاق؛ لامتناع الجمع بينهما، فإن المطلق يوجب أجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم إجزائه هذا إذا كان الحكم مثبتاً فإن كان منفيّاً نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل إتفاقاً فلا تعتق أصلاً له أن المطلق ساكت والمقيد ناطق، فكان أولى فنقول: في جوابه: نعم إن المقيد أولى، لكن إذا تعارضاً ولا تعارض إلا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات ولأن القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي أي: نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلاً فإنها جنس واحد. هذا دليل على المذهب الآخر وهو: أن يحمل إن اقتضى القياس حمله وحاصله: أن التقييد بالوصف كال تخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده، وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكماً شرعياً فيثبت النفي بالنص في المنصوص، وفي نظيره بطريق القياس، ولنا قوله تعالى: لا تسئلوا عن أشياء إن تبدلكن تسؤلكن، فهذه الآية تدل على أن المطلق يجري على إطلاقه ولا يحمل على المقيد؛ لأن التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني إسرائيل، وقال ابن عباس رضي الله عنه: أبهموا ما أبهم الله واتبعوا ما بين الله أي أتركوه على إبهامه والمطلق مبهم بالنسبة إلى المقيد المعين، فلا يحمل عليه و عامة الصحابة ما قيدوا أمهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولأن أعمال الدليلين واجب ما أمكن فيعمل بكل واحد في مورده إلا أن لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الأول وهو الحمل مطلقاً.

ترجمہ: فصل: ”مطلق“ کا حکم یہ ہے کہ اس کو اپنے اطلاق پر چھوڑا جائے جیسا کہ ”مقید“ کو اپنی تقييد پر جاری کیا جاتا ہے۔ جب دونوں یعنی مطلق اور مقيد، وارد ہوں اور حکم مختلف ہو تو پھر مطلق کو مقيد پر محمول نہیں کیا جائے گا، مگر اس جیسے کلام میں جیسے کہہ اُعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة۔ پس اس میں اعتاق کو مؤمنہ پر محمول کیا جائے گا)) یعنی مطلق کو مقيد پر محمول کیا جائے گا۔ ان تمام جگہوں میں جہاں پر دو مختلف حکم مذکور ہوں اور ان میں سے ایک حکم کسی ایسے غیر مذکور حکم کو مستلزم ہو جو دوسرے (مذکور) کی تقييد

کو واجب کرے۔ جیسا کہ مثال مذکور میں۔ اس لئے کہ دو حکموں میں سے ایک اعتناق کو واجب کرتا ہے اور دوسرا تملیک کا فرہ کی نفی کرتا ہے اور یہ دونوں مختلف حکم ہیں، مگر تملیک کا فرہ کی نفی اس کے اعتناق کی نفی کو مستلزم ہے۔ اس لئے کہ ایجاب اعتناق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور لازم (تملیک) کی نفی لزوم (اعتناق) کی نفی کو مستلزم ہے گویا اب یہ لانتعنق عننی رقبۃ کافرة کے قول کی طرح ہے۔ پھر اس نے اول یعنی ایجاب اعتناق کو مؤمنہ کی قید کے ساتھ مقید کیا ((اور اگر حکم متحد ہو تو (پھر دیکھیں گے کہ) اگر حادثہ بھی مختلف ہو، جیسے کہ کفارہ یمین اور کفارہ قتل۔ ہمارے ہاں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں محمول کیا جائے گا))۔ قیاس تقاضا کرے یا نہ کرے۔ ((اور بعض شوافع نے قیاس کے تقاضے کا اضافہ کیا ہے)) یعنی بعض شوافع نے اس قید کو زیادہ کیا ہے کہ اگر قیاس حمل مطلق علی المقید کا تقاضا کرے تو محمول کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔

((اور اگر متحد ہو)) یعنی اگر حادثہ متحد ہو، جیسے کہ صدقہ فطر مثلاً ((تو اگر یہ دونوں سبب پر داخل ہوں، جیسے کہ ارشاد ہے ادوا عن کل حر و عبد اور ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین)) یعنی نص مطلق اور مقید سبب پر داخل ہو اس لئے کہ رأس وجوب صدقۃ الفطر کے لئے سبب ہے اور (اس سلسلے میں) دو نصیں وارد ہوئی ہیں ایک اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رأس، مطلق سبب ہے اور وہ آپ علیہ السلام کا فرمان ادوا عن کل حر و عبد ہے، اور دوسری دلالت کرتی ہے کہ رأس مسلم سبب ہے، وہ آپ علیہ السلام کا ارشاد ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین ہے ((تو ہمارے ہاں (مطلق کو مقید پر) محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ اسباب میں کوئی منافات نہیں)) بلکہ یہ ممکن ہے کہ ”مطلق“ ایک سبب ہو اور ”مقید“ دوسرا سبب ہو ((بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے)) جار مجرور لم یحمل عندنا کے ساتھ متعلق ہے ((اور اگر یہ دونوں داخل ہوں)) یعنی مطلق اور مقید حکم پر داخل ہوں، اتحاد حادثہ کی صورت میں ((جیسے کہ ﴿فصیام ثلثة ایام﴾ (البقرہ: ۱۹۶) ابن مسعود کی قرۃ ثلثة ایام متتابعات کے ساتھ))۔ اس لئے کہ صوم ثلثة ایام کا حکم تتابع کی قید کے بغیر ہے اور ابن مسعود کی قرأت میں تتابع کی قید کے ساتھ ہے۔ ((تو یہاں (مطلق کو مقید پر) بالاتفاق محمول کیا جائے گا کہ ان کے درمیان جمع ممتنع ہے))۔ اس لئے کہ مطلق غیر تتابع کے جواز کو ثابت کرتا ہے، جب کہ مقید سے اس کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ ((یہ (تفصیل) اس وقت ہے جب حکم مثبت کا ہو اور اگر حکم منفی کا ہو،

جیسے لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة کافرة تو یہاں بالاتفاق حمل نہ کیا جائے گا۔ لہذا بالکل آزاد نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق ساکت (عن القید) ہے اور مقید ناطق (بالقید) ہے۔ لہذا ناطق اولیٰ ہوگا، ہم اس کے جواب میں عرض کریں گے کہ جی ہاں ناطق اولیٰ ہے، مگر اس وقت جب تعارض ہو اور تعارض صرف اتحادِ حادثہ و حکم کی صورت میں ہے، جیسا کہ ہم نے صوم ثلثة ایام متابعات میں ذکر کیا ہے۔ اور اس لئے بھی کہ قید ایک وصف کی زیادتی ہے، جو شرط کے قائم مقام ہوگی، لہذا نفی کو واجب کرے گی ((یعنی عدم وصف کی صورت میں حکم منہی ہوگا)) (منصوص میں اور اس کے نظائر مثلاً کفارات میں بھی، اس لئے کہ ان سب کی جنس ایک ہے))۔ یہ مذہب آخر کی دلیل ہے۔ وہ یہ کہ اگر قیاس حمل مطلق علی المقید کا تقاضہ کرے تو محمول کیا جائے گا اور اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف کے ساتھ مقید کرنا ایسا ہے، جیسا شرط کے ساتھ تخصیص کرنا اور تخصیص بالشرط میں ماعداسے حکم منہی ہوتا ہے اور یہ نفی جب نص مقید کا مدلول ہو تو یہ حکم شرعی ہوگا، تو منصوص میں نفی نص کے ذریعے ثابت ہوگی اور منصوص کے نظائر میں قیاس کے ذریعے ثابت ہوگی۔ ((اور ہماری دلیل ہے اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوِ كُمْ﴾ (المائدة: ۱۰۱) یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر جاری کیا جائے اور مقید پر حمل نہ کیا جائے، اس لئے کہ تنقید سختی اور مساءۃ کا باعث ہے، جیسے کہ بنی اسرائیل کی گائے میں ((اور اسی طرح حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ اس چیز کو مبہم چھوڑو، جس کو اللہ نے مبہم رکھا ہے اور اس کی اتباع کرو جس کو اللہ نے واضح بیان کیا ہے)) (یعنی مبہم کو اپنے ابہام پر چھوڑ دو، اور ”مطلق“ بھی ”مقید“ کی نسبت مبہم ہے۔ لہذا اس کو مقید پر حمل نہ کیا جائے گا)) (اور عام صحابہ نے بھی امہات النساء (یعنی ساس) کو دخول کے ساتھ مقید نہیں کیا، اس نص کی وجہ سے، جو ربائب کے بارے میں وارد ہے اور اس لئے بھی کہ جب تک ممکن ہو دونوں دلیلوں پر عمل کرنا واجب ہے))۔ لہذا ہر ایک پر اس کے مورد میں عمل کرنا واجب ہے۔ ہاں! جہاں عمل کرنا ممکن نہ ہو اور وہ اتحادِ حادثہ و حکم کی صورت ہے۔ پس یہ دلائل مذہب اول کی نفی کے لئے ہیں اور وہ (مذہب) مطلقاً محمول کرنا ہے۔

فصل: حکم المطلق.....

یہاں سے مطلق کا حکم اور اس کی چار صورتیں بیان ہو رہی ہیں۔ ہمارے ہاں یہ بات متعین ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تنقید پر جاری رہتا ہے۔ نہ تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور نہ مقید کو مطلق پر۔ اب اس

کی چار صورتیں ہیں:

① پہلی صورت: یہ ہے کہ مطلق الگ حکم میں وارد ہو اور مقید الگ حکم میں وارد ہو، ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا "إلا في مثل قوله: أعتق عني رقبة، ولا تملكني رقبة كافرة". مگر اس مذکور مثل میں، اس مثل سے مراد یہ ہے کہ دو حکم ہوں۔ ایک مطلق، دوسرا مقید۔ پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک ایسے تیسرے حکم کو مستلزم ہو، جس کی وجہ سے مطلق کو مقید کرنا پڑے۔ اس مثال میں دیکھیں کوئی شخص کہتا ہے میری طرف سے غلام آزاد کرو، لیکن یاد رکھو مجھے کافر غلام کا مالک نہ بنانا۔ اب یہ مثال دو حکموں پر مشتمل ہے۔

۱- ایجاب اعتاق، یہ مطلق ہے۔ ۲- کہ مجھے کافر کا مالک نہ بنانا اور یہ حکم مقید ہے۔ ان میں سے مقید والا حکم مستلزم ہے۔ ایک تیسرے حکم کو اور وہ "نفی اعتاق الکافره" کافر غلام کو آزاد کرنے کی نفی کرنا ہے، اس لئے کہ ایجاب اعتاق یعنی آزاد کرنا، ایجاب تملیک یعنی مالک بنانا، کو مستلزم ہے، اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو مستلزم ہے، اور لازم ہے "تملیک" تو جب قائل نے تملیک کافرہ کی نفی کی، تو اس سے ملزوم "اعتاق کافره" کی بھی نفی ہو جائے گی، تو گویا اس نے کہا: "لا تعتق عني رقبة كافره" میری طرف سے کافر غلام کو آزاد نہ کرنا، اس وجہ سے أعتق عني رقبة کفر ایمان کی قید سے مقید کرنا پڑا، اس لئے کہ جب وہ کہہ رہا ہے کہ کافر غلام کا مجھے مالک نہ بناؤ، اس کا مطلب ہے مجھے مؤمن غلام کا مالک بناؤ۔ لہذا مطلق مقید ہو جائے گا، مؤمنہ کی قید کے ساتھ۔ بہر حال یہ پہلا مقام تھا۔

② دوسری صورت: دوسرا مقام یہ ہے کہ مطلق، مقید دونوں ایک حکم میں وارد ہوں۔ لیکن یہ ہے کہ حادثات مختلف ہیں۔ مثلاً کفارات ایک حکم ہیں، لیکن حادثات مختلف ہیں، مثلاً حادثہ یمین، حادثہ ظہار، حادثہ قتل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا جائے گا۔

③ تیسری صورت: تیسرا مقام یہ ہے کہ مطلق و مقید دونوں ایک حکم میں وارد ہیں، اور دونوں ایک ہی حادثہ میں وارد ہیں۔ لیکن دونوں کا ورود سبب پر ہو، مثلاً صدقة الفطر۔ اس میں حکم مطلق بھی ہے "أدوا عن كل حر و عبد" اور مقید بھی ہے "أدوا عن كل حر و عبد من المسلمين"۔ تو ان دونوں کا ورود سبب پر ہے، اس لئے کہ صدقة الفطر کا سبب رأس انسان ہے۔ لہذا یہاں پر بھی مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا، لہذا جہاں کوئی مسلمان ہے، آزاد ہے یا غلام، تو نص مقید بالاسلام کی وجہ سے اس کا صدقة فطر ادا کیا جائے گا اور جہاں کوئی کافر غلام ہے تو نص مطلق کی بناء پر صدقة فطر، مسلمان آقا ادا کرے گا۔

④ چوتھی صورت: چوتھا مقام یہ ہے کہ حادثہ بھی ایک ہے، حکم بھی ایک ہے اور مطلق مقید کا ورود سبب پر نہیں۔

ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ مثلاً روزے کے بارے میں ثلثۃ اہام نص ہے اور مطلق ہے اور ابن مسعود والی قرآن میں ثلثۃ اہام متساہات مقید ہے۔ لہذا محمول کرنا ہی ہے، کیونکہ ”مطلق“ بغیر تالیع کے روزے جائز قرار دیتا ہے اور ”مقید“ بغیر تالیع کے روزوں کو ناجائز قرار دیتا ہے۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کریں گے اور یہ بالاتفاق ہے۔

هذا: إذا كان الحكم مثبتاً : یہ چار صورتیں حکم مثبت کی تھی اگر حکم منفی ہو، جیسے ”لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة“ تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ دونوں پر عمل ہو سکتا ہے۔

فائدہ: شوافع کے ہاں حکم مثبت میں مطلق و مقید وارد ہونے کے بارے میں دو مذہب ہیں:

① مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، چاہے قیاس کا تقاضہ ہو یا نہ ہو۔

② مطلق کو مقید پر اس وقت محمول کیا جائے گا، جب قیاس کا تقاضہ ہو اور اگر قیاس کا تقاضا نہ ہو تو محمول نہیں کیا جائے گا۔

لہ: أن المطلق ساكت الخ : شوافع کے مذہب اول والوں کی دلیل: یہ ہے کہ مطلق بمنزلہ ساکت ہے اور مقید بمنزلہ ناطق ہے اور جو ناطق ہوتا ہے، اس کو ترجیح دی جاتی ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ: جب ساکت اور ناطق کا تعارض ہو، تب ترجیح ہوگی اور جہاں ایسا نہ ہو تو ترجیح نہ ہوگی اور تعارض صرف چوتھی صورت میں تھی، لہذا اس صورت میں ہم نے بھی ناطق کو ترجیح دے دی، باقی صورثلثۃ الاول میں چونکہ تعارض نہیں، لہذا وہاں پر ترجیح کی ضرورت بھی نہیں۔

ولأن القيد زيادة وصف : یہ شوافع حضرات میں سے دوسرے مذہب والوں کی دلیل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ مقید کی قید بمنزلہ وصف کے ہے اور وصف بمنزلہ شرط کے ہے اور شرط کا حکم یہ ہے کہ یوجب النفي عما عداہ گو یا یہاں تین باتیں ہیں۔ ۱۔ پہلی بات یہ ہے کہ یہ قید، بمنزلہ وصف کے ہے۔ ۲۔ دوسری بات کہ وصف بمنزلہ شرط ہے۔ ۳۔ تیسری بات کہ شرط کا موجب نفی الحکم عما عداہ کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور یہ نفی چونکہ ”نص مقید“ کی مدلول ہے، لہذا یہ حکم شرعی ہے، اور جب یہ حکم شرعی ہے تو پھر منصوص میں اس حکم شرعی (نص) کے ذریعے نفی ثابت ہوگی، اور اس کی نظیر میں قیاس کے ذریعے سے یہ نفی ثابت ہوگی۔

ولنا: قوله تعالى: لا تسئلوا عن أشياء : یہاں سے ہمارے دلائل بیان کرتے ہیں۔

① پہلی دلیل: کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لا تسئلوا عن أشياء لمن تبدلکم تسوکم“ (ان باتوں کے بارے

میں مت پوچھو کہ اگر وہ کھل جائیں تو تمہیں تکلیف ہو (یعنی پریشانی میں ڈالنے کو اللہ نے منع کیا ہے۔ تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا تنگی ہے اور ہر ایک پر الگ عمل کرنا آسان ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

② دوسری دلیل: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے ”ابہموا ما ابہم اللہ واتبعوا ما بین اللہ“۔ کہ جسے خدا نے مبہم رکھا اسے تم بھی مبہم رکھو اور خدا نے جسے واضح کر دیا ہے اس کی اتباع کرو۔ یہاں بھی مطلق بمقابلہ مقید مبہم ہے، لہذا خدا نے اس کو مبہم رکھا ہے۔ ہمیں بھی اس کو مبہم رکھنا چاہئے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

③ تیسری دلیل: صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے امہات النساء کی حرمت، مقید بقید الدخول نہیں کی۔ ربائب کے بارے میں دخول کی شرط ہے کہ ربیبہ کی ماں سے اگر دخول کیا تو ربیبہ حرام، ورنہ نہیں۔ لیکن بیویوں کی مائیں، چاہے بیویوں سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہر صورت میں حرام ہیں۔ تو صحابہ نے مطلق کو مقید نہیں کیا۔ لہذا ہم ان کے پیروکار ہیں تو ہم بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کریں گے۔

④ چوتھی دلیل: جب تک ممکن ہو، دونوں دلیلوں یعنی مطلق اور مقید کو عمل دینا واجب ہے اور پہلی والی تینوں صورتوں میں چونکہ دونوں دلیلوں پر الگ الگ عمل کرنا ممکن ہے، لہذا ان صورتوں میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، البتہ چوتھی صورت میں چونکہ دونوں دلیلوں پر الگ الگ عمل ممکن نہیں، لہذا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

شواہد میں سے مذہب ثانی کی دلیل کا جواب

فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو: الحمل إن اقتضى القياس، بقوله: والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الأصلي فكيف يعدى، فإنهم قالوا: إن النفي حكم شرعي ونحن نقول: هو عدم أصلي؛ فإن قوله تعالى: في كفارة القتل: فتحرير رقبة مؤمنة، يدل على إيجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكفارة أصلاً. والأصل عدم إجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل، وقد ثبت إجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم إجزاء الكفارة على العدم الأصلي فلا يكون حكماً شرعياً، ولا بد في القياس من كون المعدى حكماً شرعياً، وتوضيحه: أن الأعدام على قسمين: الأول عدم إجزاء ما لا يكون تحرير رقبة، كعدم إجزاء الصلوة والصوم وغيرهما، والثاني: عدم إجزاء ما يكون تحرير رقبة

غیر مؤمنہ، فالقسم الأول أعدام أصلية بلا خلاف، والقسم الثاني مختلف فيه، فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على أن التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بلون ذلك الوصف؛ فإنه لما قال: فتحرير رقبة فلولم يقل: مؤمنة لجاز تحرير الكافرة، فلما قال: مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة، فيكون النفي مدلول النص، فكان حكماً شرعياً. ونحن نقول: أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة؛ لأنه إذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر، وثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير؛ لئلا يلزم التناقض فلا يكون لإيجاب الرقبة، ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد، بل النص لإيجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الأصلي كما في القسم الأول من الأعدام، وشرط القياس أن يكون الحكم المعدى حكماً شرعياً لا عدماً أصلياً.

ترجمہ: یہاں سے مذہب ثانی والوں کی نفی کر رہے ہیں، جو اس بات کے قائل تھے کہ قیاس کے تقاضے کے وقت حمل ہوگا۔ ((پس نفی مقیس علیہ میں عدم اصلی کی بناء پر ہے، اس کو کیسے متعدی کیا جاسکتا ہے)) ان بعض حضرات شوافع نے کہا تھا کہ نفی حکم شرعی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے اس لئے کہ اللہ کا ارشاد کفارہ قتل میں ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ (النساء: ۹۲) اس کی دلالت صرف ایجاب مؤمنہ پر ہے۔ باقی کافروں پر اس کی بالکل دلالت نہیں اور اصل یہ ہے کہ کفارہ قتل میں تحریر رقبتہ جائز نہ ہو، البتہ رقبتہ مؤمنہ نص کے ذریعے ثابت ہو گیا، تو عدم اجزاء کافروں، اپنے عدم اصلی پر باقی رہا۔ لہذا یہ حکم شرعی نہ ہوگا، جب کہ قیاس میں ضروری ہے کہ معدی (جس کو متعدی کیا جائے) حکم شرعی ہو۔

اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعدام دو قسم پر ہیں: پہلی قسم یہ کہ اس چیز کا جائز نہ ہونا، جو تحریر رقبتہ نہ ہو۔ جیسے کہ صوم و صلوٰۃ کا (کفارہ قتل میں) جائز نہ ہونا دوسری قسم یہ کہ رقبتہ غیر مؤمنہ کا جائز نہ ہونا۔ قسم اول بالاتفاق اعدام اصلیہ میں سے ہے اور ثانی مختلف فیہ ہے۔ امام شافعی کے ہاں حکم شرعی ہے، ہمارے ہاں عدم اصلی ہے۔ اس (اختلاف) کی بناء اس پر ہے کہ امام شافعی کے ہاں تخصیص بالوصف، موصوف سے حکم کی نفی پر دال ہے۔ اس وصف کے نہ ہونے کی صورت میں، اس لئے کہ جب کہا ”فتحرير رقبة“ اگر مؤمنہ کو ذکر نہ کرتے تو تحریر کافروں بھی جائز ہوتا، لیکن مؤمنہ کہا تو اس سے تحریر کافروں کی نفی ہو گئی۔ لہذا نفی مدلول نص ہونے کی وجہ سے حکم شرعی ہوئی۔ ہم کہتے ہیں کہ اس سے ابتداء تحریر مؤمنہ واجب ہوگی۔

کافرہ سے یہ آیت ساکت ہے کیونکہ جب کلام کے آخر میں مغیر ہو تو صدر کلام موقوف علی لا آخر ہوگا اور صدر کلام کا حکم تکلم بالمغیر کے بعد ثابت ہوگا، تاکہ تاقص لازم نہ آئے۔ لہذا (بایں طور) ایجاب رقبۃ نہ ہوگا (کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو اور پھر) نص مقید کے ذریعے کافرہ کی نفی کی جائے، بلکہ نص تو ابتداء رقبۃ مؤمنہ کے ایجاب کے لئے ہے۔ باقی رقبۃ کافرہ اپنے عدم اصلی پر باقی ہے۔ جیسا کہ اعدام کی قسم اول میں ہے جب کہ قیاس کے لئے ضروری ہے کہ معدی (مقیس علیہ) حکم شرعی ہونہ کہ عدم اصلی۔

فالان شرع فی نفی المذهب الثانی.....

مصنف، شوافع میں سے دوسرے مذہب والوں کا جواب یہاں سے ذکر فرما رہے ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے تو جب عدم اصلی ہے، حکم شرعی نہیں ہے۔ تو اس پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ قیاس کے لئے شرط یہ ہے کہ حکم جو متعدی ہو رہا ہے، وہ شرعی ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ قتل کے سلسلے میں تحریر رقبہ جائز ہی نہ ہونہ مؤمنہ، نہ کافرہ۔ لیکن قرآن نے مؤمنہ کی تحریر کو جائز قرار دیا۔ لہذا کافرہ کی تحریر عدم اصلی پر باقی رہی۔ لہذا یہ عدم، عدم اصلی ہے اور نفی عدم اصلی کے طور پر ہے تو اس پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔
تفصیل یہ ہے کہ اعدام کی دو قسمیں ہیں:

① عدم جواز مالم یکن تحریر رقبۃ، یعنی جو تحریر رقبہ نہیں، وہ جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً نماز ہے، روزہ ہے کہ قتل کیا، نماز پڑھی۔ اسی طرح قتل کیا، روزہ رکھا تو یہ بطور کفارہ جائز نہیں۔

② دوسرا عدم ہے عدم جواز مالم یکن مؤمنۃ یعنی جو رقبہ مؤمنہ نہیں، کفارہ قتل میں اس کا آزاد کرنا جائز نہیں۔ اب پہلا عدم بالاتفاق، عدم اصلی ہے اور دوسرے والے عدم کے سلسلے میں شوافع کا کہنا ہے کہ یہ عدم، عدم شرعی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا فتح تحریر رقبۃ۔ تو اگر اس کے بعد مؤمنۃ کا لفظ نہ ہوتا، تو مؤمنہ، کافرہ، دونوں جائز ہوتے۔ لیکن جب مؤمنہ کا لفظ استعمال کیا تو اس نے ایک طرف تو تحریر رقبہ مؤمنہ کو جائز قرار دیا اور دوسری طرف کافرہ کو ناجائز قرار دیا اور مؤمنہ کا لفظ قرآن کا لفظ ہے۔ لہذا یہ نفی نص کا مدلول ہے اور حکم شرعی ہے۔
ونحن نقول: ہم یہ کہتے ہیں کہ دوسری قسم کا عدم بھی عدم اصلی ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی کلام کے آخر میں مغیر موجود ہو، تو صدر کلام اس مغیر پر موقوف ہوتا ہے، ورنہ تو کلام میں تاقص پیدا ہوگا۔ وہ اس طرح کہ شروع میں ایک حکم ثابت ہو اور آخر میں اس کی نفی ہوئی، تو ایک ہی کلام میں اثبات بھی ہے اور نفی بھی ہے۔ آیت میں فرمایا ﴿فتح تحریر رقبۃ مؤمنۃ﴾ اب مؤمنہ مغیر ہے، اس نے رقبہ کو

مؤمنہ کے ساتھ مقید کر دیا۔ لہذا یہ کہا جائے گا کہ شروع میں جب یہ کلام چلا تو یہ مؤمنہ کے لئے چلا، اور کافرہ کے بارے میں ساکت ہے۔ لہذا کافرہ کا عدم، عدم اصلی پر باقی رہا، اور اس عدم اصلی پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ قیاس کے لئے شرط ہے کہ متعدی ہوئے والا حکم، حکم شرعی ہو۔

بعض سوالات کے جوابات

ولا يمكن أن يعدى القيد فيثبت العلم ضمناً، جواب إشكال مقدر وهو: أن يقال: نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي؟ لأنه ثابت بالنص، فيثبت عدم إجزاء الكافرة ضمناً لا أنا نعدي هذا العلم قصداً ومثل هذا يجوز في القياس، فنجيب بقولنا: لأن القيد وهو قيد الإيمان مثلاً يدل على الإثبات في المقيد أي يدل على إثبات الحكم في المقيد وهو الإجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الإيمان والنفي في غيره أي على نفي الحكم وهو نفي الإجزاء في الرقبة الكافرة، فثبت أن القيد يدل على هذين الأمرين الأول وهو إجزاء المؤمنة حاصل في المقيس، وهو: كفارة اليمين، بالنص المطلق وهو قوله: أو تحرير رقبة فلا يفيد تعديته فهي أي: التعدية في الثاني فقط، فتعدية القيد تعدية العلم بعينها أي: بعين تعدية العلم وإن كانت غيرها فهي مقصودة منها أي: وإن كانت تعدية القيد غير تعدية العلم فتعدية العلم مقصودة من تعدية القيد.

وحاصل هذا الكلام أن تعدية القيد هي عين تعدية العلم وإن سلم أن مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العلم فتعدية العلم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله: نحن نعدي القيد فثبت العلم ضمناً، بل العلم يثبت قصداً وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس، فتكون أي: تعدية القيد لإثبات ما ليس بحكم شرعي وهو: عدم إجزاء الكافرة؛ فإنه عدم أصلي وإبطال الحكم الشرعي وهو إجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين، الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى، في كفارة اليمين: أو تحرير رقبة وكيف يقاس مع ورود النص، فإن شرط القياس أن لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه.

وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام، كما زعموا؛ ليجوز بالقياس جواب عن الدليل الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد إن اقتضى القياس حمله

وہو أن دلالة العام على الأفراد فوق دلالة المطلق عليها؛ لأن دلالة العام على الأفراد فصلية، ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس، إتفاقاً بيننا وبينكم، فيجب أن يقيد المطلق بالقياس عندكم أيضاً.

فأجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقاً بقوله: لأن التخصيص بالقياس إنما يجوز عندنا إذا كان العام مخصصاً بقطعي وههنا يثبت القيد ابتداءً بالقياس، لا أنه قيد أولاً بالنص. ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلاً للنص. فالحاصل أن العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقاً بل إنما يخص إذا خص أولاً بدليل قطعي وفي مسألة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولاً حتى يقيد ثانياً بالقياس، بل الخلاف في تقييده ابتداءً بالقياس، فلا يكون كتخصيص العام. وقد قام الفرق بين الكفارات، فإن القتل من أعظم الكبائر. لما ذكر الحكم الكلي وهو أن تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل إلى هذه المسألة الجزئية، وذكر فيها مانعاً آخر يمنع القياس وهو أن القتل من أعظم الكبائر، فيجوز أن يشترط في كفارته الإيمان ولا يشترط فيما دونه؛ فإن تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجنابة.

ترجمہ: ((اور یہ بھی ممکن نہیں کہ (اصلاً) قید کو متعدی کیا جائے اور عدم ضمناً ثابت ہو))۔ یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ ہم تو اس قید کو متعدی کرتے ہیں جو کہ ایک حکم شرعی ہے۔ کیونکہ یہ نص سے ثابت ہے تو عدم اجزاء کا فرہ ضمناً ثابت ہوگا۔ نہ یہ کہ اس عدم کو ہم قصداً متعدی کرتے ہیں اور اس طرح قیاس میں کرنا جائز ہے۔ ہم جواباً کہیں گے ((کہ یہ قید)) جو ایمان کی قید ہے۔ ((مثلاً اثبات فی المقید پر دلالت کرتی ہے)) یعنی مقید میں اثبات حکم پر دلالت کرتی ہے اور وہ تحریر رقبہ کا جواز ہے، جس میں قید ایمان پائی جاتی ہے ((اور غیر میں لٹی پر)) یعنی قبی حکم پر اور وہ رقبہ کا فرہ میں جواز کی نفی ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ قید (ایمان) ان دونوں امروں پر دلالت کرتی ہے ((اور امر اول)) وہ مؤمنہ کا جواز ہے ((جو کہ مقیس میں حاصل ہے)) وہ کفارہ یمین ہے ((نص مطلق کی وجہ سے)) کوہو قولہ تعالیٰ أو تحریر رقبہ ((تو اس کے متعدی کرنے سے کوئی فائدہ نہیں اور یہ)) یعنی تعدیہ ((امر ثانی کے لئے ہے، فقط تو قید کو متعدی کرنا عینہ عدم کو متعدی کرنا ہے))۔ یعنی عینہ عدم کا تعدیہ ہے ((اور اگر یہ تعدیہ غیر کا ہو، تو اس سے مقصود ”عدم“ کا تعدیہ ہے)) یعنی اگر چہ تعدیہ القید تعدیہ العدم کا غیر ہے مگر مقصود تعدیہ القید

سے، تعدیۃ العدم ہی ہے۔

اور خلاصہ کلام یہ ہے کہ تعدیۃ القید، یعنی تعدیۃ العدم ہے۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ تعدیۃ القید کا مفہوم تعدیۃ العدم کا غیر ہے۔ لیکن مقصود پھر بھی تعدیۃ القید سے تعدیۃ العدم ہی ہے۔ لہذا نحن نعدی القید فتثبت العدم ضمناً کا قول باطل ہوگا، بلکہ عدم قصد اثبات ہوگا اور یہ حکم شرعی نہیں ہے لہذا قیاس درست نہ ہوگا ((لہذا قید کا تعدیہ اس چیز کے اثبات کے لئے ہوگا جو حکم شرعی نہیں ہے)) اور وہ عدم اجزاء کا فرہ کا حکم ہے، کیونکہ یہ عدم اصلی ہے۔ ((اور یہ حکم شرعی کے ابطال کے لئے ہوگا)) جو کہ کفارہ یحیٰ میں رقبۃ کافرہ کا جواز ہے۔ ((جس پر مطلق دلالت کرتا ہے)) اور وہ کفارہ یحیٰ میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے او تحریر رقبۃ (کہ اس میں ایمان قید نہیں ہے) ((اور نص کی موجودگی میں کس طرح قیاس کیا جاسکتا ہے)) اس لئے کہ قیاس کے شرائط میں سے یہ بھی ہے کہ مقیس میں ایسی نص موجود نہ جو حکم معدی کے وجود یا عدم پر دلالت کرے۔

((اور حمل مطلق علی المقید عام کی تخصیص کی طرح نہیں، جیسا کہ ان حضرات نے خیال کیا۔ تاکہ قیاس جائز ہو جائے)) یہ اس دلیل کا جواب ہے، جس کو محصول میں ذکر کیا گیا ہے حمل مطلق علی المقید کے جواز کے لئے۔ اگر قیاس تقاضہ کرے: وہ یہ کہ مطلق کی اپنے افراد پر دلالت زیادہ قوی ہے، عام کی اپنے افراد پر دلالت سے، اس لئے کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر۔ قصد او ارادۃ ہوتی ہے جب کہ مطلق کی دلالت اپنے افراد پر ضمناً ہوتی ہے اور عام کی تخصیص ہمارے اور آپ کے ہاں بالاتفاق جائز ہے قیاس کے ذریعے سے، تو لازم ہے کہ مطلق کی تقید بھی قیاس کے ذریعے آپ کے ہاں بھی جائز ہو۔

تو جواب دیا۔ مطلقاً قیاس کے ذریعے سے تخصیص کے جواز کو منع کرتے ہوئے (کہ عام کی تخصیص ہمارے ہاں اس وقت قیاس سے جائز ہے، جب عام مخصص ہو دلیل قطعی سے اور یہاں پر ابتداء ”قید“ قیاس کے ذریعے سے ثابت ہو رہی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اولاً تو اس کو نص کے ذریعے سے مقید کیا ہو پھر قیاس کے ذریعے سے مقید کیا جا رہا ہو، لہذا قیاس یہاں مہمل للنص ہوگا) خلاصہ یہ کہ عام کی تخصیص ہمارے ہاں مطلقاً نہیں ہوگی بلکہ اس وقت ہوگی جہاں اس کو اولاد دلیل قطعی سے خاص کیا گیا ہو اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلہ میں اولاً کسی نص کے ذریعے مطلق کی تقید نہیں کی گئی۔ کہ ثانیاً قیاس کے ذریعے اس کی تقید ہو، بلکہ اختلاف تو ابتداء اس کو قیاس کے ذریعے سے مقید کرنے میں ہے۔ لہذا یہ عام کی تخصیص کی

طرح نہ ہوگا۔

((اور) کیونکہ ہو) جب کہ کفارات میں فرق بھی موجود ہے کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے)) جب حکم کلی کو ذکر کیا کہ مطلق کی تکفید قیاس کے ذریعے جائز نہیں۔ تو اب ایک جزی مسئلہ کی طرف آئے اور ایک دوسرا مانع ذکر کیا جو قیاس کو منع کرتا ہے، وہ یہ کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے تو ہونا چاہئے، کہ اس کے کفارہ میں ایمان کی شرط ہو اور اس سے کم میں (یعنی کفارہ یمین میں) شرط ایمان نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ کفارے میں سختی جنایت کی سختی کی بقدر ہوتی ہے۔

ولا يمكن أن يعدي القيد.....

یہ عجیب اشکال ہے کہ ہم عدم کو متعدی نہیں کرتے ہم تو مؤمنہ کی قید کو متعدی کرتے ہیں اور جب ہم مؤمنہ کی قید کو متعدی کرتے ہیں تو کافرہ کا عدم ضمن میں آ جاتا ہے۔ لہذا یہ تعدی حکم شرعی کی ہے، نہ کہ عدم اصلی کی، اس لئے کہ ”مؤمنہ“ نص قطعی ہے اور حکم شرعی ہے۔

جواب: مؤمنہ کی قید کو متعدی کرنے کے دو ہی فائدے ہیں:

① ایک فائدہ تو ہے اثبات فی المقید یعنی رقبہ مؤمنہ کی تحریر کا ثابت اور جائز ہونا۔

② دوسرا فائدہ ہے نفی فی غیرہ یعنی غیر مقید کی نفی (یعنی کافرہ کی)۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ فائدہ اولیٰ تو مطلق نص سے بھی ثابت ہو سکتا ہے، یعنی صرف تحریر رقبہ کہہ دیا ہوتا تو بھی فائدہ اولیٰ حاصل ہوتا اور مؤمنہ کی قید کو متعدی کرنے کی ضرورت ہی نہیں تھی۔ لہذا مؤمنہ کو متعدی کرنے کے لئے فائدہ ثانیہ ہی متعین ہے۔ اب یا تو آپ عدم کو متعدی کرتے ہیں یا کسی اور شئی کو متعدی کرتے ہیں۔ لیکن پھر بھی مقصد، عدم کافرہ ہی کو متعدی کرنا ہے اور ظاہر ہے یہ حکم شرعی نہیں، بلکہ عدم اصلی ہے۔ لہذا اس کو متعدی نہیں کیا جاسکتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر عدم کو متعدی کریں گے تو اس سے ایک حکم شرعی کا ابطال لازم آئے گا وہ یہ کہ کفارہ یمین کا حکم شرعی جو ”تحریر رقبہ“ سے حاصل ہے وہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ وہاں نص میں تحریر مطلق رقبہ موجود ہے، چاہے مؤمنہ ہو یا کافرہ۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ قیاس کے لئے شرط ہے کہ مقیس میں کوئی نص وارد نہ ہو۔ حالانکہ یہاں کفارہ یمین میں خود نص وارد ہے۔

سوال: ولیس حمل المطلق على المقيد.....: یہ بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر قصد اہوتی ہے اور مطلق کی دلالت اپنے افراد پر ضمنا ہوتی ہے تو عام اپنے افراد پر دلالت کے اعتبار سے مطلق سے زیادہ اولیٰ اور ادق ہے اور عام کی تخصیص، قیاس کے ذریعے ہمارے تمہارے درمیان متفق علیہ ہے۔ لہذا مطلق کی تقید قیاس سے بدرجہ اولیٰ ہونی چاہئے؟

جواب: آپ کو مغالطہ ہو رہا ہے کہ ہمارے ہاں عام میں اولاً قیاس سے تخصیص ہوتی ہے، حالانکہ ہمارے ہاں ایسا نہیں۔ بلکہ عام میں اولاً دلیل قطعی سے تخصیص ہوتی ہے، ثانیاً قیاس سے جب کہ یہاں پر یہ بات نہیں ہے کہ اولاً دلیل قطعی سے عام کی تخصیص ہو، اور پھر ثانیاً قیاس سے اس کی تخصیص ہو، بلکہ یہاں تو ابتداءً قیاس سے ”مطلق“ کی تخصیص مطلوب ہے، لہذا آپ کا قیاس غلط ہوا۔

وقد قام الفرق بين الكفارات.....: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ مطلق کو مقید پر محمول نہ کرنے کے سلسلے میں ایک جزئی مسئلہ ذکر فرماتے ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا درست نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک فقہی مقولہ ہے: تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجنابة کہ كفارة میں تغليظ آیا کرتی ہے۔ جرم بڑا ہونے کی وجہ سے، قسم کھانا یہ چھوٹا جرم ہے۔ لہذا كفارة بھی چھوٹا ہے اور وہ ہے مطلق رقبہ کی تحریر۔ اور قتل بڑا جرم ہے۔ تو كفارة بھی بڑا یعنی مومن غلام آزاد کرنا۔ لہذا مطلق کو مقید پر محمول کرنا درست نہیں۔

بعض سوالات و جوابات کا بیان

لا يقال: أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة، هذا إشكال أوردہ علينا في المحصول وهو أنكم قيدتم المطلق في هذه المسألة؟ فأجاب بقوله: لأن المطلق لا يتناول ما كان ناقصاً في كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة؟ وهذا ما قال علماؤنا: إن المطلق ينصرف إلى الكامل أي: الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم، كالماء المطلق لا ينصرف إلى ماء الورد فلا يكون حملاً على الكامل تقييداً ولا يقال: أنتم قيدتم قوله عليه السلام: في خمس من الإبل زكوة، بقوله: في خمس من الإبل السائمة زكوة مع أنهما في السبب. والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وإن اتحدت الحادثة إذا دخلا على السبب، كما في صدقة الفطر، وقيدتم قوله تعالى: وأشهدوا إذا تباعتم بقوله تعالى: وأشهدوا ذوي عدل منكم مع أنهما في حادثتين، قال الله تعالى: فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن

بمعروف، أو فارقوهن بمعروف، وأشهدوا ذوي عدل منكم. فأجاب عن الإشكالين المذكورين بقوله: لأن قيد الإسماء إنما يثبت بقوله عليه السلام: ليس في العوامل والحوامل والعلوف صدقة، والعدالة بقوله تعالى: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة.

ترجمہ: ((یہ نہ کہا جائے کہ تم نے رقبہ کو سلامتی کے ساتھ مقید کیا ہے))۔ یہ ایک اشکال ہے جس کو محمول میں ہمارے خلاف ذکر کیا ہے کہ تم نے مطلق کو اس مسئلہ میں مقید کیا ہے تو اس قول سے جواب دیا ((کیونکہ جو رقبہ ہونے میں ناقص ہے مطلق اس کو شامل نہیں اور جس سے جس منفعت فوت ہو جائے، وہ ناقص ہے۔))

یہ وہی قول ہے جس کو ہمارے علماء نے کہا ان المطلق ينصرف إلى الكامل ((یعنی جس شی کے سلسلے میں اس پر اس اسم کا اطلاق ہو، اس میں کامل ہو، جیسے ماء مطلق کو ماء ورد (گلاب کے پانی) کی طرف نہیں پھیرا جاتا (یعنی گلاب کے پانی پر مطلق پانی کا حکم نہیں لگایا جاسکتا) لہذا مطلق کو کامل پر محمول کرنا اس کو مقید کرنا نہ ہوگا)) اور یہ نہ کہا جائے کہ تم نے آپ علیہ السلام کے قول ”فی خمس من الإبل زكوة“ کو ”فی خمس من الإبل السائمة زكوة“ سے مقید کیا ہے باوجودیکہ یہ دونوں (مطلق و مقید) سبب پر داخل ہیں)) اور اس میں تمہارا مذہب یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر حمل نہیں کیا جائے گا اگرچہ حادثہ متحد ہو جب دونوں سبب پر داخل ہوں، جیسا کہ صدقة الفطر میں ((اور اسی طرح تم نے اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبِئْتُمُ﴾ (البقرة: ۲۸۲) کو مقید کیا ہے ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ۲) کے ساتھ، باوجودیکہ یہ دو حادثوں میں ہیں)) اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ یعنی: ”جب وہ عورتیں اپنی عدت کے وقت مکمل ہونے کو پہنچ جائیں تو معروف طریقے سے ان کو اپنے پاس روک لو یا معروف طریقے سے ان کو الگ کرلو، اور دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو“۔ مصنف نے ان دونوں اشکالوں کا جواب دیا اپنے اس قول سے (کیونکہ ”سائمة“ کی قید آپ علیہ السلام کے فرمان ”لیس فی العوامل والحوامل والعلوف صدقة“ یعنی ”عمل کرنے والے اور بوجھ اٹھانے والے اور گھر پر چارہ کھانے والے جانوروں میں زکوٰۃ نہیں“۔ سے ثابت ہے اور عدالت اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ یعنی ”اگر تمہارے پاس کوئی فاسق آدمی خبر لائے

تو اس کی تحقیق کر لیا کرو، تاکہ انجان میں تم کسی قوم کو تکلیف نہ پہنچاؤ۔ (الحجرات: ۶) سے ثابت ہے۔

لا یقال: أنتم قیدتُم الرقبة بالسلامة.....

۱- سوال: آپ نے کہا کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ آپ خود رقبة کو سلامت کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ بھائی ہم مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے بلکہ مطلق کے تقاضے پر عمل کر رہے ہیں اور مطلق کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے فرد کامل مراد ہو اس لئے کہ مطلق ناقص کو شامل نہیں ہوتا، کما لا ینصرف الماء المطلق إلى ماء الورد. یعنی ”جیسا کہ

لا یقال: أنتم قیدتُم قوله عليه السلام.....

۲- سوال: آپ ہمیں کہتے ہو کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، حالانکہ آپ خود مطلق کو مقید محمول کرتے ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے ”فی خمس من الابل زکوة“ اور دوسری روایت میں ہے ”فی خمس من الابل السائمة زکوة“ یہاں آپ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زکوة کے لئے اہل میں سائمة کی قید لگاتے ہیں، اسی طرح گواہوں کے لئے عدل کی بات ہے کہ ایک آیت میں ہے: ﴿وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبِئْتُم﴾ اور دوسری آیت میں ہے ﴿وَأَشْهَدُوا ذَوٰی عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ یہاں پر بھی آپ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور گواہوں کے لئے عادل ہونے کی شرط لگاتے ہیں اور ہمیں آپ کہتے ہیں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرنا چاہئے؟ یہ تو تَجَرُّبائی وَلَا تَجَرُّبَاءُ كَ کا مصداق ہے۔

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تنقید پر ہے، اب رہ گئی پہلی صورت میں السائم کی قید تو وہ ہم ایک تیسری حدیث کی وجہ سے لگاتے ہیں، آپ علیہ السلام کا ارشاد ہے ”لیس فی العوامل والحوامل والعلوفہ صدقة“، اسی طرح دوسری صورت میں جو عدل کی قید ہے وہ بھی ایک تیسری آیت کی وجہ سے ہے اور وہ ہے: ﴿إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾۔

مشترک کے حکم کا بیان

فصل: حکم المشترك التامل حتى يترجح أحد معانيه ولا يستعمل في أكثر من معنى واحد لا حقيقة؛ لأنه لم يوضع للمجموع، اعلم أن الواضع لا يخلو إما أن يضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر، أو لكل واحد منهما مع الآخر أي للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقاً، والثاني غير واقع؛ لأن الواضع لم يضعه للمجموع وإلا لم يصح استعماله في أحدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة، لكن هذا صحيح اتفاقاً وأيضاً على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالاً في أحد المعنيين وإن وجد الأول، أو الثالث ثبت المدعى؛ لأن الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب أن لا يراد باللفظ إلا هذا المعنى الموضوع له ويوجب أن يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ، فاعتبار كل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين - فقله لأنه لم يوضع للمجموع إشارة إلى ما ذكرنا أن المشترك إنما يصح استعماله في المعنيين إذا كان موضوعاً للمجموع، ووضعه للمجموع مُتَنَبِّ، أما على التقديرين الآخرين فلا يصح استعماله فيهما كما ذكرنا، ولا مجازاً؛ لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز فإن اللفظ إن استعمل في أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم أن يكون اللفظ الواحد مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي معاً وهذا لا يجوز.

ترجمہ: ((فصل: مشترک کا حکم تاہل ہے یہاں تک کہ اس کے معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے، اور یہ ایک معنی سے زیادہ میں استعمال نہیں ہوتا نہ تو حقیقت اس لئے کہ اس کی وضع مجموع کے لئے نہیں)) جان لو کہ واضع نے یا تو مشترک کو وضع کیا ہوگا دوسرے معنی میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے بغیر یا دونوں میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے کے ساتھ، یعنی مجموع کے لئے دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مطلقاً۔ دوسری قسم تو واقع نہیں ہے اس لئے کہ واضع نے مشترک کو مجموع کے لئے وضع نہیں کیا، ورنہ تو اس کا استعمال دونوں معنوں میں سے کسی ایک میں دوسرے کے بغیر درست نہ ہوتا بطور حقیقت کے جب کہ یہ بالاتفاق صحیح ہے (اور اگر بالفرض اس کا وقوع مان لیا جائے تو) اس کے وقوع کی صورت میں بھی اس کا استعمال دونوں معنوں میں سے کسی ایک ہی میں ہوگا اور اگر پہلی اور تیسری صورت پائی جائے تو مدعی ثابت ہو جائے گا کہ إن المشترك لا يُستعمل في أكثر من معنى واحد) اس لئے کہ وضع کہتے ہیں

تخصیص اللفظ بالمعنی کو اور ہر وضع اس بات کو واجب کرتی ہے کہ اس لفظ سے صرف یہی معنی موضوع لہ مراد ہو اور یہ کہ یہی معنی اس لفظ کی پوری مراد ہو تو دونوں وضعوں میں سے ہر ایک وضع کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہے، اور جس نے وقوع اشتراک کے سبب کو پہچان لیا تو اس پر لفظ کا دو معنوں میں استعمال کا ممنوع ہونا منطقی نہ ہوگا۔ مصنف رحمہ اللہ کا قول لانه لم یوضع للمجموع اسی بات کی طرف اشارہ ہے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ مشترک کا استعمال دو معنوں میں اس وقت صحیح ہوگا جب اس کی وضع مجموع کے لئے ہو اور مجموع کے لئے اس کا وضع ہونا منطقی ہے باقی دو صورتوں میں (یعنی پہلی اور تیسری صورت میں لفظ مشترک کا دو معنوں کے لئے استعمال صحیح نہیں جیسا کہ ہم نے ذکر کیا) (اور نہ ہی) (مشترک کا استعمال ایک سے زیادہ معنوں میں) مجاز اور درست ہے کیونکہ اس سے جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آتا ہے)) اس لئے کہ اگر لفظ ایک معنی سے زیادہ میں بطور مجاز استعمال ہو تو لازم آئے گا کہ ایک لفظ معنی حقیقی اور مجازی دونوں میں ایک ساتھ استعمال ہو اور یہ جائز نہیں۔

فصل: فی حکم المشترك.....

اس فصل میں مشترک کا حکم بیان کیا جا رہا ہے، مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں تامل کیا جائے گا، تاکہ مختلف معانی میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جاسکے تو قبل ترجیح مشترک ہے اور بعد ترجیح وہ مؤول بن جائے گا۔ ولا یستعمل فی اکثر.....: یعنی مشترک میں ایک معنی سے زیادہ معانی مراد نہیں لئے جائیں گے، نہ حقیقۃً نہ مجازاً، حقیقۃً تو اس لئے جائز نہیں کہ یہ مجموعہ کے لئے وضع نہیں اس لئے کہ وضع نے جو لفظ معنی کے لئے وضع کیا ہے، اس کی عقلاً تین صورتیں ہیں:

- ① ایک صورت یہ ہے کہ ہر معنی کے لئے الگ وضع ہو یعنی اس معنی کے لئے الگ اور اس معنی کے لئے الگ۔
- ② دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں معنوں کے لئے ایک ساتھ وضع ہو۔
- ③ تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں معنوں کے لئے مطلقاً وضع ہو۔

لیکن دوسری والی صورت تو مراد لینا بالکل صحیح نہیں کیونکہ پھر تو ہونا یہ چاہئے کہ پہلا معنی دوسرے معنی کے بغیر صحیح نہ ہو حالانکہ ایسی بات نہیں، بلکہ الگ پہلا معنی مراد لینا بالکل درست ہے۔ اب رہ گئی پہلی اور تیسری صورت تو اس صورت میں مدعی ثابت ہو گیا اس لئے کہ وضع کا معنی ہے ”لفظ کو معنی کے ساتھ خاص کرنا“، لہذا ہر وضع دو باتوں کا قاضا کرتی ہے: ۱۔ اس معنی کے علاوہ دوسرا معنی مراد نہ ہو، ۲۔ یہ معنی لفظ کی تمام مراد ہو، لہذا ہر ایک وضع دوسری وضع

کے معانی ہے، تو ایک سے زیادہ معانی مراد لینے کی صورت میں اجتماع متافین لازم آتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مشترک میں ایک سے زیادہ معنی مراد لینا درست نہیں حقیقتہً اور اسی طرح مجازاً بھی درست نہیں کیونکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والجاز لازم آئے گا جو کہ ناجائز ہے۔ یہاں مصنفؒ نے ایک نکتہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ہے ”ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ في المعنيين“ یہاں یہ نکتہ یہ ہے کہ ”مشترک“ کا استعمال یا تو اللہ کی طرف سے ہو گا یا بندوں کی طرف سے، اگر اس کا استعمال اللہ کی طرف سے ہو تو پھر اس کا سبب ”امتلاء“ ہے، کہ اللہ تعالیٰ بندوں کو آزماتا ہے کہ کون جدوجہد کر کے معنی مقصود تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وہ اجر کا مستحق ہو، ظاہر ہے کہ یہ آزمائش تب ہی ہو سکتی ہے جب کہ مقصود ایک معنی ہو، اس لئے کہ اگر سارے معانی مقصود ہوں تو پھر کوئی آزمائش ہی نہیں رہتی۔ اور اگر مشترک کا استعمال بندوں کی طرف سے ہو پھر مقصد ہو گا ایہام وغیرہ، اب یہ ایہام تب ہی ممکن ہے جب کہ ایک معنی مقصود ہو، کہ سامع کا ذہن ایک معنی کی طرف جائے اور مقصود دوسرا معنی ہو، مثلاً سفر ہجرت میں کسی بندے نے حضرت ابوبکرؓ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا کہ یہ کون ہے؟ تو آپؐ نے فرمایا: ”رجل يهديني السبيل“ اس سے سامع تو یہ سمجھا کہ ابوبکرؓ گوراستہ معلوم نہیں، لہذا اپنے ساتھ راہبر لائے ہیں، لیکن حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا مقصود یہ تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے دین کا راستہ دکھانے والے ہیں، یہ ایہام تب ممکن ہے جب کہ مقصود ایک معنی ہو، اس لئے کہ اگر سارے معانی مقصود ہوں تو پھر ایہام ممکن نہیں ہے۔

مشترک کے حکم سے متعلق ایک سوال اور اس کا جواب

فان قيل: يصلون على النبي الآية، والصلوة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، قلنا: لا اشتراك؛ لأن سباق الكلام لا يجاب الاقتداء فلا بد من اتحاد معنى الصلوة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لا بحسب الوضع، اعلم أن المجوزين تمسكوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ فإن الصلوة من الله رحمة، ومن الملائكة استغفار، وقد أوردوا على هذه الآية من قبلنا إشكالاً فاسداً، وهو أن هذا ليس من المتنازع فيه، فإن الفعل متعدّد لتعدد الضمائر فكأنه كرّر لفظ ”يصلّي“ وأجابوا عن هذا بأن التعدد بحسب المعنى لا بحسب اللفظ، لعدم الاحتياج إلى هذا، وهذا الإشكال من قبلنا فاسد، لأننا لا نجوز في مثل هذه الصورة

آی: فی صورة تعدد الضمائر أيضاً، فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا أن فی الآية لم يوجد استعمال المشترك فی أكثر من معنی واحد؛ لأن سیاق الآية لإيجاب اقتداء المؤمنین بالله تعالیٰ وملائکته فی الصلوة علی النبی علیہ السلام، فلا بد من اتحاد معنی الصلوة من الجميع؛ لأنه لو قيل: إن الله تعالیٰ یرحمُ النبی والملائكة يستغفرون له یا ایها الذی آمنوا ادعوا له لکان هذا الکلام فی غایة الرکاکة، فعلم أنه لا بد من اتحاد معنی الصلوة سواء کان معنی حقیقیاً أو معنی مجازياً، أما الحقیقی فهو الدعاء فالمراد -والله اعلم- أنه تعالیٰ يدعو ذاته بإیصال الخیر إلی النبی علیہ السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة، فالذی قال: إن الصلوة من الله تعالیٰ رحمة فقد أراد هذا المعنی لا ان الصلوة وضعت للرحمة كما ذکر فی قوله تعالیٰ: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ إن المَحَبَّة من الله إیصالُ الثواب، ومن العبدِ الطاعة، ليس المراد أن المحبة مشترک من حيث الوضع، بل المراد أنه أراد بالمحبة لازمها، واللازم من الله تعالیٰ ذلك ومن العبد هذا، وأما المجازی فکیراادة الخیر ونحوها مما یلیق بهذا المقام۔ ثم إن اختلف ذلك المعنی لأجل اختلاف الموصوف فلا بأس به فلا یكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع، ولما یئینوا اختلاف المعنی باعتبار اختلاف المسند إلیه یفهم منه أن معناه واحد لكنه یختلف بحسب الموصوف، لا أن معناه مختلف وضعاً، وهذا جواب حسن تفرّدت به.

ترجمہ: ((اگر کہا جائے کہ آیت کریمہ ﴿يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ میں صلوٰۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے (تو لفظ مشترک ایک سے زیادہ معنوں میں مستعمل ہوا) ہم جواب میں کہیں گے کہ یہاں اشتراک نہیں ہے، اس لئے کہ کلام کا سیاق اقتداء کو واجب کرنے کے لئے ہے، لہذا ضروری ہے کہ سب میں ”صلوٰۃ“ کا معنی متحد ہو، ہاں! موصوف کے اختلاف کی وجہ سے معنی مختلف ہوگا جیسا کہ تمام صفات میں ہوتا ہے باقی وضع کے اعتبار سے معنی مختلف نہیں ہوگا۔))۔

جان لو کہ جو لوگ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی براد لینے کو جائز خیال کرتے ہیں انہوں نے اللہ رب العزت کے قول ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ”صلوٰۃ“ رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے، اس آیت پر انہوں نے ہماری طرف سے ایک بے جا اشکال کیا ہے کہ یہ آیت متنازع فیہ ہے ہی نہیں اس لئے کہ ضمائر کے تعدد کی

وجہ سے فعل بھی متعدد ہے، گویا کہ لفظ ”یصلیٰ“ میں تکرار ہے، پھر انہوں نے ہمارے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ یہاں تعدد باعتبار معنی کے ہے نہ کہ لفظ کے اعتبار سے۔ کیونکہ (لفظ کے اعتبار سے) اس کی ضرورت ہی نہیں۔ اور یہ اشکال ہماری طرف سے فاسد ہے اس لئے کہ ہم اس جیسی صورت یعنی تعدد ضماز کی صورت میں بھی ”استخدام المشترك فی اکثر من معنی واحد“ (یعنی مشترک کا ایک سے زیادہ معانی میں استعمال کرنے کو) جائز قرار نہیں دیتے، لہذا یہ آیت متنازع فیہ میں سے ہوگی۔

اس کا صحیح جواب ہماری طرف سے یہ ہے کہ آیت میں مشترک کا استعمال ایک سے زیادہ معنوں میں نہیں پایا جاتا اس لئے کہ آیت کا سیاق مومنین پر صلوٰۃ علی النبی کے اندر اللہ رب العزت اور ملائکہ کی اقتداء کو واجب کرتا ہے، لہذا سب میں صلوٰۃ کے معنی کا متحد ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر کہا جائے اللہ نبی علیہ السلام پر رحم کرتا ہے، اور ملائکہ اس کے لئے استغفار کرتے ہیں، اے ایمان والو! تم بھی اس کے لئے دعا کرو تو یہ بات انتہائی رکیک المعنی ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ صلوٰۃ کے معنی کا اتحاد ضروری ہے چاہے معنی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا معنی مجازی کے اعتبار سے، اگر حقیقی کے اعتبار سے ہو تو وہ دعا ہے، اور اللہ اس آیت کے معنی کو خوب جانتا ہے، بظاہر مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نبی کی طرف خیر پہنچانے میں اپنی ذات کو پکارتا ہے پھر اس دعا کے لوازم میں سے رحمت ہے پس جس شخص نے یہ کہا کہ اللہ کی طرف سے ”صلوٰۃ“ بمعنی رحمت ہے تو اس نے یہی معنی مراد لیا ہے، نہ یہ کہ ”صلوٰۃ“ کو رحمت کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

جیسا کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (یعنی اللہ ان سے محبت کرتا ہے، اور وہ اللہ سے محبت کرتے ہیں) یہاں محبت اللہ کی طرف سے ثواب کا عطاء کرنا ہے، اور بندے کی طرف سے طاعت ہے اس سے یہ مراد نہیں کہ ”محبت“ باعتبار وضع کے مشترک ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ محبت سے اس کے لازمی معنی کا ارادہ کیا گیا ہے، اور لازم اللہ کی طرف سے وہ (ایصال ثواب) ہے اور بندے کی طرف سے یہ (طاعت) ہے، اور معنی مجازی تو جیسے خیر کا ارادہ کرنا یا اس جیسا کوئی اور معنی جو اس مقام کے مناسب ہو، پھر اگر یہ معنی موصوف کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جائے تو کوئی مضائقہ نہیں، لہذا یہ وضع کے اعتبار سے اشتراک کے باب سے نہ ہوگا، اور جب مندرجہ بالا کے اختلاف کے اعتبار سے اس کے معنی کے اختلاف کو بیان کریں تو از خود یہ معلوم ہو جائے گا کہ اس کا معنی ایک ہے، لیکن اختلاف موصوف کے اعتبار سے ہے نہ

یہ کہ اس کا معنی باعتبار وضع کے مختلف ہے یہ بہت ہی اچھا جواب ہے جو کہ میرے تفردات میں سے ہے۔
تفرد ٹی بی۔

فان قيل ﴿يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ الآية

جو لوگ استخدام المشترك فی المعنیں کے قائل ہیں ان کی دو دلیلیں ہیں:

۱- دلیل: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِنَ اللّٰهُ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾، اس آیت کریمہ میں ”یصلون“ کا لفظ ذکر ہے، اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کریں تو رحمت مراد ہے، اگر ملائکہ کی طرف کریں تو استغفار مراد ہے اور اگر بندوں کی طرف کریں تو دعا مراد ہے۔ چنانچہ یہاں ایک لفظ ہے اس سے متعدد معانی مراد ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک لفظ مشترک سے متعدد معانی مراد لینا جائز ہے۔

اشکال: پھر ان حضرات نے ہماری طرف سے ایک اشکال کیا اور اس کا جواب بھی دیا۔ اشکال یہ کیا ہے کہ یہاں ایک لفظ سے متعدد معانی مراد نہیں بلکہ ضمیروں کے متعدد ہونے کی وجہ سے فعل متعدد ہیں، لہذا لفظ ایک نہیں بلکہ الفاظ بھی متعدد ہیں اور معانی بھی متعدد ہیں تو یہ استخدام المشترك فی اکثر من معنی واحد نہ ہوا، لہذا یہ آیت متنازع فیہ میں سے نہیں ہے؟

جواب: پھر خود جواب دیتے ہوئے انہوں نے کہا کہ یہاں تعدد ضمائر، معنی کے اعتبار سے ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس لئے کہ لفظی طور پر تعدد ضمائر کی ضرورت ہی نہیں۔

مصنف فرماتے ہیں کہ ہماری طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے لیکن یہ ہماری نظر میں فاسد ہے کیونکہ ہم تو ضمائر کے تعدد کی صورت میں بھی مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینے کے قائل نہیں۔

والجواب الصحيح لنا: ہماری طرف سے اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ یہاں بندوں کو اللہ تعالیٰ اور فرشتوں کی اقتداء کا حکم دیا گیا ہے، اور اقتداء میں مقتدی اور مقتدی کا فعل ایک ہونا چاہئے، لہذا صلوٰۃ کا ایک ہی معنی ہے ایک سے زیادہ نہیں اب وہ ایک معنی چاہے آپ حقیقی معنی مراد لے لیں چاہے مجازی، صلوٰۃ کا حقیقی معنی دعا ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بھی دعا کرتے ہیں [یعنی اللہ تعالیٰ نبی کو خیر پہنچانے کے لئے اپنی ذات کو متوجہ کرتا ہے، فرشتے بھی دعا کرتے ہیں اے بندو! تم بھی دعا کرو اور آپ چاہیں تو مجازی معنی مراد لے لیں، اور وہ ہے ”خیر کا ارادہ کرنا“ تو اب مطلب یہ ہوگا کہ خدا بھی خیر کا ارادہ کرتا ہے فرشتے بھی خیر کا ارادہ کرتے ہیں اے بندو تم بھی خیر کا ارادہ کرو۔

باقی حقیقی معنی کے بارے میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ خدا دعا کرتا ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خدا اپنی ذات کو متوجہ کرتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خیر پہنچانے کے لئے اور اس کا لازمی معنی ہے رحمت۔ اور جن لوگوں نے کہا کہ ”الصلوة من الله رحمة“ تو وہ اسی لازمی معنی کا ارادہ کرنے والے ہیں، جیسے کہا جاتا ہے ﴿يَجْهَم وَيَجْهَن﴾ کہ وہ اللہ سے محبت کرتے ہیں اور اللہ ان سے محبت کرتا ہے، اللہ کی طرف نسبت کرنے میں محبت کا لازمی معنی ایصالِ ثواب ہے، جب کہ بندوں کی طرف نسبت کرنے میں اس کا لازمی معنی اطاعت ہے۔ بہر حال معنی تو ایک مراد لیں چاہے حقیقی چاہے مجازی اب اگر منسوب الیہ کے اعتبار سے یہ معنی مختلف ہو جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں جیسا کہ فعل بعض دفعہ مسند الیہ کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ اور جب مسند الیہ کے اختلاف کے اعتبار سے معنی کے اختلاف کو بیان کریں گے تو یہ بات خود واضح ہو جائے گی کہ لفظ مشترک کا معنی ایک ہے، البتہ موصوف کے اختلاف کے اعتبار سے اس میں اختلاف آیا۔

مشترک کے حکم سے متعلق ایک اور سوال و جواب

وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ﴿ألم تر أن الله يسجد له من في السموات﴾ الآية حيث نسب السجود إلى العقلاء وغيرهم كالشجرة والدواب فمانسب إلى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الأرض وما نسب إلى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الأرض فإن قوله تعالى: ﴿وكثير من الناس﴾ يدل على أن المراد بالسجود المنسوب إلى الإنسان هو وضع الجبهة على الأرض، إذ لو كان المراد الانقياد لما قال: ”وكثير من الناس“؛ لأن الانقياد شامل لجميع الناس أقول: تمسكهم بهذه الآية لا يتم إذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع، وما ذكروا أن الانقياد شامل لجميع الناس باطل لأن الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد أصلاً، وأيضاً لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الأرض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات إلا أن من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والأعضاء يوم القيامة مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح أن النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصی، وقوله تعالى ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾ يحقق أن المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فإن قوله تعالى: ﴿لا تفقهون﴾ لا يليق بهذا فعلم أن وضع الرأس خضوعاً لله تعالى غير ممتنع من الجمادات

بل هو کائن لا ینکرہ إلا منکر خوارق العادات.

ترجمہ: ”اور مشترک سے متعدد معانی مراد لینے والوں نے اللہ رب العزت کے اس ارشاد: ﴿الْم تَرٰ اَنْ اللّٰہُ یَسْجُدْ لَہٗ مِنْ فِی السَّمٰوٰتِ﴾ الایۃ سے بھی استدلال کیا ہے کہ سجود کی نسبت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول مثلاً: درخت اور چوپائے دونوں کی طرف کی گئی ہے، اور سجود کی جو نسبت غیر ذوی العقول کی طرف کی گئی ہے اس سے انقیاد مراد ہے نہ کہ ”وضع الجبۃ علی الارض“، زمین پر پیشانی رکھنا۔ اور جو نسبت ذوی العقول کی طرف ہے اس سے وضع الجبۃ علی الارض مراد ہے، اس لئے کہ آگے ﴿وَکَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ اس پر دلالت کرتا ہے، کہ جس سجود کو انسانوں کی طرف منسوب کیا ہے اس سے وضع الجبۃ علی الارض مراد ہے اس لئے کہ اگر مراد صرف انقیاد ہوتا تو ﴿وَکَثِیْرٌ مِّنَ النَّاسِ﴾ نہ فرماتے کیوں کہ انقیاد سب لوگوں کو شامل ہے۔

پہلا جواب: میں کہتا ہوں کہ ان کا استدلال اس آیت سے تام نہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ سجود سے سب میں انقیاد مراد ہو باقی یہ جو ذکر کیا کہ انقیاد تمام لوگوں کو شامل ہے یہ باطل ہے، کیونکہ ”کفار“ بالخصوص ان میں سے متکبرین کو تو انقیاد نے چھوا تک نہیں۔

جواب ثانی: اور یہ بھی بعید نہیں ہے کہ سب میں سجود سے مراد وضع الجبۃ علی الارض ہو اور جمادات سے اس کے محال ہونے کا وہی شخص فیصلہ کرے گا جو ان سے تسبیح کے محال ہونے کا فیصلہ کرے گا، اسی طرح جو ارح اور اعضاء سے قیامت کے دن شہادۃ کے محال ہونے کا فیصلہ کرے گا، جب کہ کتاب اللہ ان کے ثبوت پر ناطق ہے، اور پیغمبر پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بسند صحیح منقول ہے کہ آپ نے کنکریوں کی تسبیح کو سنا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَلٰکِنْ لَا تَفْقَہُوْنَ تَسْبِیْحَہُمْ﴾ بھی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ اس سے محض اللہ کی وحدانیت پر دلالت مراد نہیں بلکہ حقیقت تسبیح مراد ہے اس لئے کہ اگر محض وحدانیت پر دلالت مراد ہو تو پھر ”لا تفقہون“ کا لفظ استعمال کرنا مناسب نہیں۔ اس معنی کے اعتبار سے، لہذا معلوم ہوا کہ وضع الرأس خضوعاً للہ تعالیٰ غیر ممنوع من الجمادات (یعنی جمادات کا اللہ تعالیٰ کے لئے طاعت اور عاجزی کے طور پر زمین پر سر رکھنا ممتنع نہیں) بلکہ یہ پایا گیا ہے اور اس کا انکار وہی کرے گا جو خوارق عادات کا منکر ہو۔

وتمسکوا أيضا بقوله تعالى: 'الْم تَرٰ اَنْ اللّٰہُ

مشترک سے متعدد معانی مراد لینے کا استدلال ایک اور آیت سے بھی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿الْم تَرٰ

أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ الْأَرْضِ ﴿۱﴾ اس آیت میں سجدہ کا ذکر ہے کہ ذوی العقول کثیر من الناس اور غیر ذوی العقول یعنی شجر، جمادات اللہ کو سجدہ کرتے ہیں، یہاں ایک لفظ ہے ”سجود“ اور اس کی نسبت ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کی طرف کی گئی ہے اور ذوی العقول کا سجدہ وضع الجبہ علی الارض ہے، جب کہ غیر عقلاء کا سجدہ انقیاد و تابعداری ہے، تو ایک لفظ ہے اور دو معنی بیک وقت مراد ہیں جب کہ آپ کہتے ہیں کہ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینا درست نہیں، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں مراد لئے ہیں؟ اور اگر آپ کہیں کہ ذوالعقول اور غیر ذوالعقول سب میں تابعداری والے معنی مراد ہیں؟ تو پھر ہم کہیں گے کہ پھر تو ”کثیر من الناس“ کا لفظ استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی، کیونکہ احکام تکوینیہ میں سب ہی برابر ہیں، مسلم، کافر، مرد و زن سب تابعدار ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ ذوی العقول سے انقیاد و تابعداری والے معنی مراد نہیں بلکہ وضع الجبہ علی الارض والا معنی مراد ہے۔ تو خدا نے لفظ مشترک سے دو معانی مراد لئے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ مشترک سے ایک سے زیادہ معانی مراد لینا جائز ہے؟

جواب: مصنف فرماتے ہیں کہ ہم ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں میں انقیاد والا معنی بھی مراد لے سکتے ہیں اور وضع الجبہ علی الارض والا معنی بھی مراد لے سکتے ہیں۔ باقی یہ اشکال کہ سب میں انقیاد والا معنی مراد ہو، تو پھر ”کثیر من الناس“ کہنے کی کیا ضرورت تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کافر تابعدار نہیں تو ان کو نکالنے کے لئے ”کثیر“ کا لفظ بڑھایا ہے، اس لئے کہ کافر احکام شرعیہ کی تابعداری نہیں کرتے اور اگر ہم ”وضع الجبہ“ والا معنی مراد لیں تو وہ بھی لے سکتے ہیں۔

باقی ذوی العقول میں ”وضع الجبہ علی الارض“ والا معنی مراد لینے میں کوئی اشکال ہی نہیں لیکن غیر ذوی العقول میں بھی یہ معنی مراد لیا جاسکتا ہے اور اس کا انکار وہی کر سکتا ہے جو جمادات کی تسبیح پڑھنے اور قیامت کے دن اعضاء و جوارح کی گواہی دینے سے انکار کرتا ہے حالانکہ قرآن میں بھی کنکریوں کے تسبیح پڑھنے کا ذکر ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ یعنی ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تسبیح بیان کرتی ہے، لیکن تم ان کی تسبیح کو نہیں سمجھتے۔ اس آیت میں ”لا تفقہون“ کا لفظ اس پر دال ہے کہ ”تسبیح“ سے مراد اللہ کی وحدانیت پر دلالت نہیں، بلکہ حقیقی تسبیح مراد ہے، اس لئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کی تسبیح سمجھتے نہیں۔

اور اسی طرح قیامت میں اعضاء و جوارح کی شہادت کا ذکر موجود ہے، چنانچہ فرمایا: ”اليوم نختم علی افواهہم وَتُكَلِّمُنَا اٰیٰدِیْہُمْ وَتَشْہَدُ اَرْجُلُہُمْ بِمَا كَانُوا یَكْسِبُونَ“۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خود کنکریوں کا

تبیح پڑھنا سنا ہے، لہذا یہاں ذوالعقول اور غیر ذوالعقول دونوں میں وضع الجبہ والامعنی بھی مراد لیا جاسکتا ہے۔

تقسیم ثانی کا بیان

التقسیم الثانی فی استعمال اللفظ فی المعنی فإن استعمل فیما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعی والعرفی والاصطلاحی، فاللفظ حقيقة أي: بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية، فالمنقول الشرعی يكون حقيقة فی المعنی المنقول إلیه من حيث الشرع، وفی المنقول عنه من حيث اللغة۔ وإنما قال: فاللفظ حقيقة لأن بعض الناس قد یطلقون الحقيقة والمجاز علی المعنی، إما مجازاً وإما علی أنه من خطاء العوام، وإن استعمل فی غیره لعلاقة بينهما فمجاز أي: وإن استعمل فی غیر ما وضع له بحيثية ما سواه كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غیر ما وضع له فالمنقول الشرعی مجاز فی المعنی الأول من حيث الشرع، وفی المعنی الثاني من حيث اللغة، فاللفظ الواحد يمكن أن يكون حقيقة ومجازاً بالنسبة إلی المعنی الواحد لكن من جهتين أولاً لعلاقة، فمرتجل، وهو حقيقة أيضاً، للوضع الجديد، فاستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعاً جديداً فالمرتجل حقيقة فی المعنی الثاني بسبب الوضع الثاني.

ترجمہ: (تقسیم ثانی لفظ کے اپنے معنی میں استعمال کے اعتبار سے ہے، اگر لفظ استعمال ہو معنی موضوع لہ میں) (یہ وضع) وضع لغوی، شرعی، عرفی اور اصطلاحی سب کو شامل ہے (تو لفظ حقیقت ہے) یعنی اس حیثیت کے ساتھ جس کے ساتھ لفظ کی وضع ہو، پس منقول شرعی معنی منقول الیہ میں باعتبار شرع کے حقیقت ہوگا اور منقول عنه میں باعتبار لغت کے حقیقت ہوگا۔ باقی مصنف نے ”فاللفظ حقيقة“ اس لئے کہا کہ بعض لوگ معنی پر حقیقت اور مجاز کا اطلاق کرتے ہیں، یا تو مجاز یا عوام کی خطاء کی وجہ سے (اور اگر لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو کسی علاقے کی بنا پر تو مجاز ہے) یعنی ”غیر ما وضع لہ“ میں کسی بھی حیثیت کے اعتبار سے استعمال ہو چاہے باعتبار لغت ہو یا کسی اور اعتبار سے مجاز ہوگا، اس حیثیت کے اعتبار سے جس حیثیت کے اعتبار سے یہ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہے تو منقول شرعی معنی اول (منقول عنه) میں مجاز ہے باعتبار شرع کے اور معنی ثانی (منقول الیہ) میں مجاز ہے باعتبار لغت کے۔ پس ایک لفظ ممکن ہے کہ حقیقت بھی ہو اور مجاز بھی ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے اگر دو

جہتوں سے (یا بغیر کسی علاقے کے) (لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو) تو مرتجل ہے، اور یہ بھی وضع جدید کے اعتبار سے حقیقت ہے) تو لفظ کا غیر موضوع لہ میں بغیر کسی علاقے کے استعمال ہونا یہ وضع جدید ہے، تو مرتجل معنی ثانی میں وضع ثانی کے اعتبار سے حقیقت ہے۔

التقسیم الثانی فی استعمال اللفظ.....

تقسیم اول جو خاص، عام، مشترک اور مؤول کے سلسلے میں تھی اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے پایہ تکمیل تک پہنچ گئی ہے، یہاں سے دوسری تقسیم شروع کر رہے ہیں جو حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ کے بیان میں ہے اور کل تین باتیں ذکر فرما رہے ہیں:

① پہلی بات یہ ہے کہ اگر لفظ معنی موضوع لہ میں استعمال ہو رہا ہے تو یہ لفظ حقیقت ہے اور اگر لفظ غیر موضوع لہ میں کسی علاقہ کی وجہ سے استعمال ہو رہا ہے تو مجاز ہے۔

② دوسری بات یہ ہے کہ مصنف نے کہا کہ لفظ حقیقت ہو گا یا مجاز ہو گا اور لفظ پر بہت زور دیا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ بہت سارے لوگ غلطی سے معنی کو حقیقت یا مجاز کہتے ہیں اور یہ بات درست نہیں، اس لئے لفظ پر بہت دیا گیا ہے۔ لفظ کا اپنے موضوع لہ میں استعمال ہونا یہ وضع سے متعلق ہے، اور وضع میں عموم ہے کہ وضع لغوی ہو یا شرعی، عربی ہو یا اصطلاحی۔

③ تیسری بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ منقول شرعی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہے، اور شریعت نے اس کو دوسرے معنی کی طرف منتقل کیا ہو، جیسے لفظ صلوة لغت میں دعا کے معنی میں ہے اور شریعت میں اس کو ارکان مخصوصہ کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے، یہ لفظ جب پہلے والے معنی میں استعمال ہو گا تو از روئے لغت حقیقت ہو گا اور از روئے شریعت مجاز۔ اور جب دوسرے معنی میں استعمال ہو گا تو یہ از روئے لغت مجاز اور از روئے شریعت حقیقت ہو گا۔ مصنف رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک لفظ ایک معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حقیقت بھی بن سکتا ہے اور مجاز بھی، جب کہ اصطلاحیں اور حیثیات مختلف ہوں۔

اولا لعلاقة: اگر لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہو بغیر کسی علاقہ کے تو اس کو مرتجل کہتے ہیں، اور مرتجل حقیقت ہے گویا کہ اس لفظ کا پہلے کوئی معنی نہیں تھا، اب نئے سرے سے اس کی وضع ہو رہی ہے، لہذا مرتجل معنی جدید کے اندر وضع ثانی کے اعتبار سے حقیقت ہے۔

منقول کا بیان

وأما المنقول فممنه ما غلبَ في معنى مجازي للموضوع له الأول حتى هجر الأول وهو حقيقة في الأول مجاز في الثاني من حيث اللغة، وبالعكس أي: حقيقة في الثاني مجاز في الأول من حيث الناقل: وهو إما الشرع أو العرف أو الاصطلاح. ومنه ما غلب في بعض أفراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلاً، فمن حيث اللغة إطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن إذا خُصَّتْ به أي: خُصَّتْ الدابة بالفرس مع رعاية المعنى أي المعنى الأول وهو ما يدبُّ على الأرض، صارت مجازاً؛ إذ أُرِيْدَ بها غير ما وضعت له وهو ما يدبُّ على الأرض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة ابتداءً لأنها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الأول فصارت اسماً له فظهر أن اعتبار المعنى الأول فيه وهو ما يدبُّ على الأرض ليس لصحة إطلاقه أي: المنقول عليه الضمير يرجع إلى المعنى الأول ويراد بالمعنى الأول الأفراد التي يوجد فيها المعنى الأول كما في الحقيقة فإن في الحقيقة إنما يعتبر المعنى الأول ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى، ولالصحة إطلاقه أي: المنقول على المعنى الثاني وهو ما يدبُّ مع خصوصية الفرس كما في المجاز فإن في المجاز إنما يعتبر المعنى الأول وهو المعنى الحقيقي ليصح إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى، واللازم هو المعنى الثاني بل لترجيح هذا الاسم على غيره أي: اعتبار المعنى الأول في الاسم المنقول إنما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الأسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني، أي: تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني، والمراد بالترجيح الأولوية فعلم بهذا أن الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر، وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر، واعتبار المعنى الأول في الوضع الثاني، لبيان المناسبة والأولوية لا لصحة الإطلاق ولا يلزم أن يستلزم الدن قارورةً فلهذا السبيل لا يجري القياس في اللغة فلا يقال: أن سائر الأشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فإن معنى المخامرة ليست مراعى في الخمر لصحة إطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه مخامرة بل لأجل المناسبة والأولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظاً مناسباً له، فاحفظ هذا البحث فإنه بحث شريف بديع لم تنزل أقدام من سوغ القياس في اللغة إلا لغفلة عنه، فيطلق الأسد

على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازاً بخلاف الدابة والصلوة، أي لما عَلِمَ أن اعتبار المعنى الأول في المجاز إنما هو لصحة إطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الأول، واعتبار المعنى الأول في المنقول ليس لصحة الإطلاق فيصح إطلاق الأسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح إطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الديب، ولا يصح إطلاق اسم الصلوة شرعاً على كل دعاء، ويثبت أيضاً أن الحقيقة إذا قلَّ استعمالها صارت مجازاً والمجاز إذا كثر استعماله صار حقيقةً.

ترجمہ: ((اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو معنی موضوع لہ کی نسبت معنی مجازی میں غالب الاستعمال ہیں، حتیٰ کہ معنی اول (موضوع لہ) بالکل متروک ہے، یہ منقول معنی اول میں حقیقت اور ثانی (منقول الیہ) میں مجاز ہوگا باعتبار لغت کے، اور باعتبار ناقل کے اس کا عکس ہوگا یعنی ثانی میں حقیقت اور اول میں مجاز، پھر یہ ناقل یا تو شرع ہوگا یا عرف یا اصطلاح۔ اور منقول میں سے بعض ایسے ہیں جو موضوع لہ کے بعض افراد میں غالب الاستعمال ہیں یہاں تک کہ بعض دوسرے (افراد میں استعمال) بالکل متروک ہے جیسے مثال کے طور پر دابہ لغت کے اعتبار سے اس کا اطلاق فرس پر بطور حقیقت ہوگا لیکن جب دابہ اس فرس کے ساتھ خاص ہو جائے معنی کی رعایت کے ساتھ))۔

یعنی معنی اول کی رعایت کے ساتھ اور وہ ”ما یدب علی الأرض“ کا معنی ہے تو یہ مجاز ہوگا جب غیر موضوع لہ مراد ہو اور وہ ”ما یدب علی الأرض“ ہے فرس کی خصوصیت کے ساتھ۔ اور عرف کے اعتبار سے گویا کہ اب یہ ابتداء اس معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اس لئے کہ جب یہ اس کے ساتھ خاص ہو گیا تو گویا اب معنی اول کی رعایت ہی نہیں کی گئی۔ یہ منقول اس کے لئے نام بن جائے گا۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ معنی اول یعنی ما یدب علی الأرض کا اس میں (منقول الیہ معنی میں) اعتبار کرنا اس لئے نہیں ہے کہ اس منقول کا اطلاق اس پر صحیح ہو، ”علیہ“ کی ضمیر معنی اول کی طرف راجع ہے، اور مراد معنی اول سے وہ افراد ہیں جن میں یہ معنی اول پایا جائے ((جیسا کہ حقیقت میں)) اس لئے کہ حقیقت میں معنی اول کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ لفظ کا اطلاق ان افراد پر صحیح ہو جن میں یہ معنی پایا جاتا ہے ((اور اس لئے نہیں کہ منقول کا اطلاق معنی ثانی پر صحیح ہو)) وہو ما یدب علی الأرض مع خصوصية الفرس ((جیسا کہ مجاز میں ہوتا ہے)) اس لئے کہ مجاز میں معنی اول کا اعتبار جو کہ معنی حقیقی ہے اس لئے ہوتا ہے تاکہ لفظ کا اطلاق ہر اس فرد پر جس میں اس معنی کا لازم پایا جائے صحیح ہو سکے، اور معنی

حقیقی کے لازم سے مراد معنی ثانی ہے۔ ((بلکہ اس اسم کو غیر پر ترجیح دینے کے لئے ہوتا ہے)) یعنی اسم منقول میں معنی اول کا اعتبار اس اسم کو دوسرے اسم پر ترجیح دینے کے لئے ہوتا ہے ((اسم کے معنی ثانی کے ساتھ مختص ہونے میں)) یعنی اس اسم کی معنی ثانی کے ساتھ تخصیص میں اور ترجیح سے مراد اولویت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ واضح کبھی وضع میں مناسبت کا اعتبار نہیں کرتا جیسے کہ جدار اور حجر میں، اور کبھی کرتا ہے جیسے قارورۃ اور خمر میں (کہ قارورۃ شیشے کی بوتل جس میں مظروف قرار پکڑتا ہے، اسی طرح خمر مخامرة العقل کا کام کرتا ہے) تو معنی اول کا اعتبار وضع ثانی میں بیان مناسبت اور اولویت کے لئے ہوتا ہے نہ کہ صحت اطلاق کے لئے، ورنہ تو لازم آئے گا کہ دن (مٹکا) کو بھی قارورۃ کا نام دیا جائے (کہ اس میں بھی مانع چیز قرار پکڑتی ہے) اسی راز اور نکتہ کی وجہ سے لغت میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔

لہذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ سارے اثر بہ خمر بمعنی مخامرة العقل کے ہیں، اس لئے کہ خمر میں مخامرة کے معنی کی رعایت اس لئے نہیں کی گئی کہ خمر کا اطلاق ہر اس فرد پر درست ہو جس میں یہ معنی مخامرة العقل پایا جائے، بلکہ مناسبت اور اولویت کے لئے اس کی رعایت کی گئی ہے تاکہ واضح اس معنی کے مناسب کوئی لفظ اس کے لئے وضع کرے، اس بحث کو اچھی طرح یاد کیجئے یہ ایک عمدہ اور انوکھی بحث ہے۔ جن حضرات نے لغت میں قیاس کو جائز قرار دیا اس نکتہ سے غفلت کی بنا پر ان کے پاؤں پھسلتے رہے ہیں۔

((لہذا "اسد" کا اطلاق مجازاً ہر اس فرد پر کیا جائے گا جس میں شجاعت پائی جائے بخلاف دابہ اور صلوة کے)) یعنی جب یہ بات معلوم ہوئی کہ مجاز میں معنی اول کا اعتبار اس لئے ہوتا ہے کہ ہر وہ فرد جس میں معنی اول کا لازم پایا جائے اس پر اس لفظ کا اطلاق صحیح ہو سکے اور منقول میں معنی اول کا اعتبار صحت اطلاق کے لئے نہیں ہوتا، لہذا اسد کا اطلاق ہر اس فرد پر درست ہے جس میں شجاعت پائی جائے، اور دلۃ کا اطلاق عرف میں ہر اس فرد پر درست نہیں جس میں معنی دبیب پایا جائے، اور نہ اسم صلوة کا اطلاق شرعاً ہر دعا پر درست ہے ((اس سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ حقیقت کا استعمال قلیل ہو جائے تو وہ مجاز بن جاتی ہے اور مجاز کا استعمال جب کثیر ہو تو وہ حقیقت بن جاتا ہے))۔

وَأَمَّا الْمَنْقُولُ فَمِنْهُ مَا غَلَبَ.....

یہاں سے منقول سے متعلق چھ ابحاث کو بیان کیا جا رہا ہے:

① فمنہ ما غلب..... یعنی منقول کے بعض اقسام ایسے ہیں کہ وہاں معنی اول متروک ہو جاتا ہے اور معنی ثانی مشہور ہو جاتا ہے۔ یہ منقول لغت کے اعتبار سے معنی اول میں حقیقت اور معنی ثانی میں مجاز ہے، لیکن ناقل کے اعتبار سے معنی ثانی میں حقیقت اور معنی اول میں مجاز ہے۔ پھر ناقل عام ہے، چاہے اہل لغت ہوں یا اہل شریعت، عرف عام ہو یا اصطلاح خاص ہو۔

② ومنہ ما غلب فی بعض..... منقول کے بعض افراد ایسے ہوتے ہیں کہ اہل لغت نے لفظ کو معنی کثیر کے لئے وضع کیا ہو، لیکن ناقل نے اس کو متعین افراد کے ساتھ مختص کر دیا ہو، مثلاً دابہ کا لفظ ہے، اہل لغت نے اس کو ”کلّ مَنْ یُدْبُ عَلَی الْأَرْضِ“ کے لئے وضع کیا تھا لیکن عرف نے اس کو فرس کے ساتھ خاص کر دیا، اب جب منقول کا اطلاق ان بعض افراد مختصہ میں ہوگا تو یہ حقیقت ہوگا، کیونکہ فرس بھی مایدب علی الأرض میں سے ہے، لیکن اس میں جو خصوصیت آگئی اب اس خصوصیت کی وجہ سے یہ مجاز ہے، کیونکہ اہل لغت نے اس کو فرس کے ساتھ مختص نہیں کیا تھا، اور جب از روئے عرف یہ لفظ استعمال ہوگا تو پھر معنی منقول الیہ میں یہ وضع ابتدائی شمار ہوگی اور یہ حقیقت ہے۔

③ فظہر أن اعتبار المعنی الأول فیہ..... اس سے معلوم ہوا کہ منقول میں معنی اول کی رعایت اس لئے نہیں رکھی جاتی تاکہ لفظ کا اطلاق معنی اول پر درست ہو، جیسا کہ حقیقت میں ہوتا ہے کہ معنی اول کی رعایت اس لئے رکھی جاتی ہے تاکہ لفظ کا اطلاق ہر اس چیز پر درست ہو جس میں یہ معنی پایا جائے، اسی طرح منقول میں معنی اول کی رعایت اس لئے نہیں رکھی جاتی تاکہ معنی ثانی پر اس کا اطلاق درست ہو، جیسے کہ مجاز میں ہوتا کہ اس میں معنی اول کی رعایت اس لئے رکھی جاتی ہے تاکہ لفظ کا اطلاق ہر اس معنی پر درست ہو جس میں اس معنی کا لازم پایا جاتا ہو، بلکہ یہاں جو معنی اول کی رعایت رکھی جاتی ہے وہ اس اسم کو معنی ثانی کے ساتھ خاص کرنے کے سلسلے میں ترجیح دینے کے لئے، اور ترجیح کا مطلب ہے اولویت یعنی اس اسم کو معنی ثانی کے ساتھ خاص کرنے میں دوسرے اسماء کے مقابلہ میں اولویت حاصل ہے۔

④ فعلم بهذا أن الواضع..... اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں: بعض دفعہ کسی لفظ کو وضع کیا جاتا ہے کسی معنی کے لئے اور اس میں وضع اول کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا جیسے: جدار، حجر وغیرہ، ممکن ہے کہ ”جدار“ جدارۃ یعنی اولیٰ والیق سے مشتق ہو اور ”حجر“ حَجَرَ بمعنی منع سے مشتق ہو، لیکن ان کی وضع میں معنی لغوی کی رعایت نہیں کی گئی۔ اور بعض دفعہ وضع اول کا اعتبار ہوتا ہے جیسے: قارورة (شیشی، بوتل) اس میں وضع اول کا اعتبار بایں طور ہے کہ قارورة اسکو کہتے ہیں جس میں پانی وغیرہ قرار پکڑ لے، اسی طرح خمر میں خمارۃ العقل (یعنی عقل

میں فتور پیدا کرنا) معتر ہے، لیکن یہاں جو معنی اول کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے نہیں کہ لفظ کا اطلاق معنی ثانی پر درست ہو جیسے مجاز میں ہوتا ہے بلکہ صرف مناسبت اور اولویت کے لئے معنی اول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

⑤ وَلَا يُلْزَمُ أَنْ يَسْمَى اپنی بات کو مزید پختہ کرتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر یہ کہا جائے کہ ہر جگہ معنی اول کا اعتبار ہوتا ہے پھر تو مکے کو بھی قارورہ کہنا چاہیے، کیونکہ اس میں بھی پانی قرار پکڑتا ہے، حالانکہ مکے کو قارورہ نہیں کہا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے کہا ہر جگہ معنی اول کا اعتبار نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ لغت میں قیاس نہیں چلتا۔ اسی طرح تمام اشربہ کو معنی اول ”مخامرة العقل“ کے اعتبار سے خر نہیں کہا جاتا بلکہ معنی اول کی رعایت جو رکھی جاتی ہے یہ مناسبت اور اولویت کے لئے ہے۔ آخر میں مصنف نے فرمایا کہ اس بحث کو خوب یاد کر لو کیونکہ اس بحث سے غفلت کی بناء پر ہمیشہ قاسین فی اللغة کے قدم لڑکھڑاتے رہے ہیں۔

⑥ فَيُطْلَقُ الْأَسَدُ عَلَى كُلِّ یہ ماقبل پر تفریع ہے، ماقبل میں یہ بیان ہوا کہ مجاز میں معنی اول کی رعایت اطلاق اسم علی المعنی الثانی کی صحت کے لئے کی جاتی ہے اور منقول میں معنی اول کی رعایت کبھی رکھی جاتی ہے اور کبھی نہیں رکھی جاتی، لیکن منقول میں معنی اول کی رعایت اس لئے نہیں رکھی جاتی کہ اطلاق درست ہو بلکہ اولویت کے لئے رکھی جاتی ہے، چنانچہ اسد کا معنی حقیقی ہے حیوان مفترس اور معنی مجازی ہے شجاعت، لہذا شجاعت جہاں بھی پائی جائے گی تو اس پر اسد کا اطلاق ہوگا۔ باقی رہ گیا منقول مثلاً لفظ ”دابة“ وغیرہ تو اس میں معنی اول کی رعایت اطلاق اسم علی المعنی الاول یا علی المعنی الثانی کے لئے نہیں بلکہ اولویت کے لئے ہے، لہذا جہاں کہیں بھی دبیب کا معنی پایا جائے تو اس پر دابة کا اطلاق ازروئے عرف درست نہیں، اسی طرح لفظ صلوة ہے کہ جہاں کہیں بھی دعا کا معنی پایا جائے تو اس پر صلوة کا اطلاق درست نہیں۔

⑦ وَبَيَّنَّ أَيْضاً أَنَّ الْحَقِيقَةَ یہاں سے حقیقت اور مجاز کے متعلق ایک اور حکم بیان کر رہے ہیں کہ اگر حقیقت قلیل الاستعمال ہو جائے تو وہ مجاز میں بدل جائے گی، اور اگر مجاز کثیر الاستعمال ہو جائے اگرچہ وہ مجاز ہے لیکن حقیقت بن جائے گا۔

تقسیم ثانی کا دوسرا حصہ صریح اور کنایہ کا بیان

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز إن كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح وإلا فكناية، فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب معناها المجازى كناية، والمجاز الغالب

الاستعمال صریح و غیر الغالب کنایہ - اعلم أن الصریح والکنایہ الذین هما قسما الحقیقة صریح و کنایہ فی المعنی الحقیقی، والذین هما قسما المجاز صریح و کنایہ فی المعنی المجازی - وعند علماء البیان الکنایہ لفظ یقصد بمعناه معنی ثانٍ ملزومٌ له ای: بمعناه الموضوع له وهی لا تنافی لإرادة الموضوع له فإنها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنی ثانٍ كما فی طویل النجاد فإنه استعمل فی الموضوع له، لكن المقصود والغرض من طویل النجاد طویل القامة، فطویل القامة ملزومٌ لطویل النجاد، بخلاف المجاز فإنه استعمل فی غیر ما وضع له فینافی لإرادة الموضوع له.

ترجمہ: ((پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک اگر بایں طور ہو کہ ان کی مراد پوشیدہ نہ ہو تو صریح ہیں ورنہ کنایہ۔ پس وہ حقیقت جو مجبور نہیں ہے وہ صریح ہے، اور وہ حقیقت جو مجبور ہے اور معنی مجازی غالب ہے تو وہ کنایہ ہے، اور مجاز غالب الاستعمال صریح ہے اور غیر غالب الاستعمال کنایہ ہے)) جان لو کہ وہ صریح اور کنایہ جو حقیقت کی قسمیں ہیں وہ معنی حقیقی میں صریح اور کنایہ ہیں اور جو مجاز کی قسمیں ہیں وہ معنی مجازی میں صریح اور کنایہ ہیں۔

((اور علمائے بیان کے ہاں ”کنایہ وہ لفظ ہے جس کے معنی سے معنی ثانی جو اس کے لئے ملزوم ہے مراد لیا جائے“ یعنی لفظ کا اطلاق ہو، معنی موضوع لہ پر، اور پھر اس سے معنی موضوع لہ کا ملزوم مراد لیا جائے اور یہ کنایہ معنی موضوع لہ مراد لینے کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ اس میں (معنی موضوع لہ) استعمال ہوتا ہے لیکن اس سے (معنی موضوع لہ سے) مقصود معنی ثانی ہی ہوتا ہے جیسے کہ طویل النجاد میں)) کیونکہ طویل النجاد اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہے، مگر مراد اس سے طویل القامة ہے، طویل القامة، طویل النجاد کے لئے ملزوم ہے، بخلاف مجاز کے کہ یہ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے اور معنی موضوع لہ کے مراد لینے کے منافی ہوتا ہے۔

ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز

حقیقت اور مجاز کو بیان کرنے کے بعد یہاں سے تقسیم ثانی کا دوسرا حصہ یعنی صریح اور کنایہ کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کا معنی اگر مستتر المراد (پوشیدہ) نہ ہو تو صریح ہے، ورنہ کنایہ۔ پھر فرماتے ہیں وہ حقیقت جو مجبور نہ ہو تو صریح ہے اور اگر مجبور ہو اور معنی مجازی غالب ہو تو کنایہ ہے، اسی طرح وہ مجاز جو غالب الاستعمال ہو تو صریح، اگر غالب الاستعمال نہ ہو تو کنایہ ہے۔

وعند علماء البيان الكناية لفظ.....: اہل اصول کے ہاں جو صریح اور کنایہ کی تعریف ہے، اس کو بیان کرنے کے بعد مصنف علمائے بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ علماء بیان کے ہاں کنایہ کی تعریف یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی حقیقی میں استعمال ہو اور مراد اس معنی حقیقی کا کوئی ملزوم ہو، مثلاً ”فلان طویل النجاد“ یعنی فلاں شخص لمبے ”پرستے“ والا ہے، یہ اپنے معنی حقیقی ہی میں استعمال ہے لیکن مراد اس کا ملزوم ہے اور وہ ہے طویل القامة، قامت کا دراز ہونا۔ بخلاف لفظ مجاز کے کہ مجاز میں لفظ غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لہذا کنایہ کے ساتھ تو معنی موضوع لہ جمع ہو سکتا ہے، لیکن مجاز کے ساتھ معنی موضوع لہ جمع نہیں ہو سکتا، بالفاظ دیگر حقیقت اور کنایہ جمع ہو سکتے ہیں اور مجاز میں چونکہ لفظ معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوتا ہے لہذا حقیقت اور مجاز جمع نہیں کئے۔

حقیقت و مجاز فی المفرد و فی الجملة کا بیان

ثم كل من الحقيقة والمجاز إما في المفرد وقد مرّ تعريفهما، وإما في الجملة فإن نسب المتكلم الفعل إلى ما هو فاعل عنده، فالنسبة حقيقية فيه، وإن نسب إلى غيره لملازمة بين الفعل والمنسوب إليه، فالنسبة مجازية نحو: أثبت الربيع البقل فقوله عنده أي عند المتكلم. اعلم أن بعض العلماء قالوا: إلى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال: إلى ما هو فاعل عنده، حتى لو قال الموحّد: أثبت الربيع البقل، يكون الإسناد مجازياً؛ لأن الفاعل عنده هو الله تعالى، وإن قال الدهري: أثبت الربيع البقل فقد أسند الفعل إلى ما هو فاعل عنده، فالإسناد حقيقي مع أن الربيع ليس بفاعل في العقل، وهو كاذب في هذا الكلام، كما إذا قال رجل: جاءني زيد نفسه مریداً معناه الحقيقي والحال أنه لم يجرىء فكلامه حقيقة مع أنه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد لفهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب.

ترجمہ: ((پھر حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک یا تو مفرد میں ہوں گے اور ان کی تعریفیں تو گزر چکی ہیں یا پھر جملہ میں ہوں گے، وہ یہ ہے کہ اگر متکلم فعل کو منسوب کرے اس فاعل کی طرف جو متکلم کے نزدیک فاعل ہے تو اس میں یہ نسبت حقیقی ہوگی، اور اگر غیر کی طرف نسبت کرے فعل اور منسوب الیہ میں علاقے کی وجہ سے تو یہ نسبت مجازی ہوگی، جیسے ”أثبت الربيع البقل“ (موسم بہار نے سبزہ اگایا) مصنف کے قول ”عندہ“ سے مراد ”عند المتكلم“ ہے، جان لو کہ بعض علماء نے فرمایا ہے کہ نسبت ”إلى ما هو فاعل في العقل“ مراد ہوگی (یعنی عقل کے ہاں جو فاعل ہو) لیکن صاحب مفتاح نے کہا کہ: ”إلى ما هو فاعل

عندہ ”مراد ہوگی حتیٰ کہ اگر کسی موجد نے کہا ”أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ“ تو اسناد مجازی ہوگی اس لئے کہ موجد کے ہاں فاعل اللہ تعالیٰ ہیں، اور اگر کسی دہریہ نے کہا ”أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ“ تو نسبت حقیقی ہوگی کہ اس نے فعل کو ایسی چیز کی طرف منسوب کیا ہے جو اس کے ہاں فاعل ہے، باوجودیکہ ربیع عند العقل فاعل نہیں اور وہ اس کلام میں کاذب ہے، جیسا کہ کسی آدمی نے کہا ”جاءني زيد نفسه“ اور اس سے اس کا معنی حقیقی مراد لے رہا ہے جب کہ حقیقت میں زید نہیں آیا تو یہ کلام حقیقت ہے باوجودیکہ وہ اس میں جھوٹا ہے، الفاعل عندہ سے مراد وہ ہے کہ جس کے سمجھانے کا متکلم ارادہ کرے کہ یہ میرے نزدیک فاعل ہے یہاں تک کہ یہ خبر صادق، کاذب سب کو شامل ہوگی۔

ثم كل من الحقيقة والمجاز

فرماتے ہیں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ ۱۔ حقیقت فی المفرد۔ حقیقت فی النسبة یا فی الجملة۔ ۱۔ مجاز فی المفرد۔ مجاز فی النسبة یا فی الجملة۔ حقیقت اور مجاز فی المفرد کی تعریفیں تو پہلے گزر چکی ہیں کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقت فی المفرد اور اگر غیر موضوع لہ میں استعمال ہے تو مجاز فی المفرد۔ یہاں حقیقت فی الجملة و مجاز فی الجملة کی تعریفیں بیان کرتے ہیں۔

① حقیقت فی الجملة کی تعریف یہ ہے کہ متکلم فعل کو ایسے فاعل کی طرف منسوب کرے کہ جو متکلم کے اعتقاد کے مطابق حقیقتاً فاعل ہے، تو یہ حقیقت فی الجملة ہوگی۔

② مجاز فی الجملة کی تعریف یہ ہے کہ متکلم فعل کو ایسے فاعل کی طرف جو حقیقتاً فاعل تو نہیں البتہ اس فعل اور فاعل فرضی میں کوئی تعلق ہے تو اس کو مجاز فی النسبة یا مجاز فی الجملة کہیں گے مثلاً کوئی شخص کہتا ہے: ”أَنْبَتَ الرَّبِيعُ الْبَقْلَ“ یہاں ”الربيع“ ”ہیئتہ فاعل تو نہیں لیکن اس کو فعل کے ساتھ مناسبت ہے اس لئے کہ ربیع میں نباتات بکثرت اُگتی ہیں۔

فقولہ عندہ.....: اس عبارت کے اندر مصنف نے ایک لفظ ذکر کیا ہے ”عندہ“ اس کا مطلب یہ ہے کہ متکلم فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف کرتا ہے جو متکلم کے نزدیک فاعل ہے تو یہ حقیقت فی الجملة ہے اور اگر ایسی شی کی طرف نسبت کرتا ہے جو متکلم کے نزدیک فاعل نہیں ہے تو یہ نسبت مجازی ہوگی۔

اعلم.....: اس کی تفصیل یہ ہے کہ بعض علماء کے نزدیک فعل کی نسبت اس فاعل کی طرف ہو جو حقیقتاً عقلاً فاعل ہو تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی ورنہ مجازیہ ہوگی۔ لیکن مصنف نے اس قول کو چھوڑ کر علامہ سکا کی رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے چنانچہ علامہ سکا کی کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ اگر فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف ہو جو متکلم کی

نظر اور عقیدہ میں فاعل ہے تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی، اگر فعل کی نسبت ایسے فاعل کی طرف ہے جو متکلم کی نظر میں فاعل نہیں ہے تو یہ نسبت مجازیہ ہوگی، لہذا اگر کوئی موحد آدمی کہتا ہے ”أُنْبِتَ الرِّبْعُ الْبَقْلُ“ تو یہ نسبت مجازیہ ہوگی اور اگر دہری کافر یہی کلام استعمال کرتا ہے تو یہ نسبت حقیقیہ ہوگی، اگرچہ یہ جھوٹ ہے، جیسے کوئی شخص کہتا ہے ”جاءني زيد“ حالانکہ حقیقۃً زيد نہیں آیا لیکن پھر بھی یہ نسبت حقیقیہ ہے اگرچہ یہ جھوٹ ہے، یہی وجہ ہے کہ اخبار میں سچ اور جھوٹ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

علاقات مجاز کا بیان

فصل: هذا الفصل في أنواع علاقات المجاز، وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكنني أوردتها على سبيل الحصر، والتقسيم العقلي، إذا اطلقت لفظاً على مسمى، هذا يشمل إطلاق اللفظ على المعنى وإطلاق اللفظ على أفراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول: فإن أردت عين الموضوع له فحقيقة، لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصده وهو أنواع المجازات، فقال: وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي إن حصل له أي لذلك المسمى بالفعل في بعض الأزمان فمجاز باعتبار ما كان، أو باعتبار ما يؤول. المراد ببعض الأزمان الزمان المتغير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وإنما لم يقيد في المتن بعض الأزمان بهذا القيد لأن التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع أن المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى، فإن كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملاً فيما وضع له والمقدر خلافه، فهذا القيد مفروغ عنه، أو بالقوة فمجاز بالقوة، كالمسكر لخمير أريقته، وإن لم يحصل له أصلاً أي: لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد أن تريد معنى لازماً لمعناه الوضعي ذهنياً أي ينتقل الذهن من الوضعي إليه، والمراد الانتقال في الجملة، ولا يشترط أن يلزم من تصويره كالبصير إذا أطلق على الأعمى، وكالغائط وهو أي اللازم الذهني إما ذهني محض إن لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الأعمى، أو منضم إلى العرفي إن كان بينهما لزوم في الخارج أيضاً لكن بحسب عادات الناس كالغائط فإنه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المظلم حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من

المحل إلى الحال فيكون ذهنياً منضمّاً إلى العرفي أو الخارجي أي: يكون الذهني منضمّاً إلى الخارجي إن كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة، فصار اللزوم الخارجي قسمين: عرفياً وخلقياً فسمى الأول عرفياً والثاني خارجياً.

ترجمہ: فصل: یہ فصل مجاز کے علاقے کے اقسام کے بیان میں ہے، اور یہ علاقے دیگر کتب میں غیر مرتب مذکور ہیں۔ مگر میں نے ان کو حصر اور تقسیم عقلی کے طور پر ذکر کیا ہے ((جب آپ کسی لفظ کا کسی مسمیٰ پر اطلاق کریں)) یہ اطلاق، اطلاق اللفظ علی المعنی اور اطلاق اللفظ علی افراد ما یصدق علیہا المعنی کو شامل ہے لہذا مصنف کے لئے مناسب یہ تھا کہ یوں کہتے ”إن أردت عين الموضوع له فحقيقة“ لیکن اس قسم کو ذکر نہیں کیا اور اس قسم کو ذکر کیا جس کے درپے ہیں اور وہ مجازات کے اقسام ہیں۔ چنانچہ مصنف نے کہا ((اور آپ نے غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا تو معنی حقیقی اگر اس مسمیٰ کو حاصل ہو بالفعل بعض زمانوں میں تو باعتبار ما کان یا باعتبار ما یشاء مجاز ہے بعض الا زمان سے مراد وہ زمانہ ہے جو اس زمانہ کے مغایر ہو جس میں لفظ کو حصول معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے، اور متن میں بعض الا زمان کو اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا اس لئے کہ یہ فرض کیا گیا ہے کہ لفظ غیر موضوع لہ میں بایں طور استعمال ہو کہ معنی حقیقی بھی اس مسمیٰ کو حاصل ہو، اگر (معنی حقیقی) کے حصول کا زمانہ بعینہ وہی ہو جس کے اندر لفظ کو حصول معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے تو پھر لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا جب کہ مفروض اس کے خلاف ہے لہذا اس قید کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

((یا بالقوة تو پھر یہ مجاز بالقوة ہے مثلاً ایسی شراب کو مسکر کہنا، جو زمین میں بہادی گئی ہو، اور اگر معنی حقیقی اس کو بالکل حاصل نہ ہو)) نہ بالفعل نہ بالقوة۔ ((تو ضروری ہے کہ ایسا معنی مراد لیا جائے جو معنی وضعی کو لازم ہو ذہناً)) یعنی معنی وضعی سے ذہن اس کی طرف منتقل ہو اور انتقال سے مراد فی الجملہ انتقال ہے، اس میں یہ شرط نہیں کہ معنی وضعی کے تصور سے اس معنی لازم کا تصور لازم آئے جیسے کہ بصیر جب اعمیٰ پر اس کا اطلاق کیا جائے۔ اسی طرح غلط۔ ((اور وہ)) یعنی لازم ذہنی ((یا تو ذہنی محض ہوگا)) اگر خارج میں ان کے درمیان لزوم نہ ہو ((جیسے کسی شی کو اس کے مقابل کا نام دینا)) جیسے کہ بصیر کا اطلاق اعمیٰ پر کیا جائے۔ ((یا لازم ذہنی منضم الی العرفی ہے)) اگر خارج میں ان کے درمیان لزوم ہو لیکن لوگوں کی عادت کے اعتبار سے ((جیسے کہ غلط)) اس لئے کہ جب عرف میں یہ بات واقع ہے کہ قضاء

حاجت اطمینان کی جگہ میں ہو تو ان کے درمیان ایک ملازمہ عرفیہ حاصل ہو گیا لہذا اس عرف کی بنا پر ذہن محل سے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے، یہ ذہنی منظم الی العرفی ہوگا ((یا (لزوم ذہنی) خارجی ہوگا) یعنی لزوم ذہنی منظم الی الخارج ہوگا اگر ان کے درمیان خارج میں لزوم ہو لیکن لوگوں کی عادت کے اعتبار سے نہیں بلکہ خلقت کے اعتبار سے، لہذا لزوم خارجی کی دو قسمیں ہوں گی ”عرفی“ ”خلق“، اول کو لزوم عرفی اور ثانی کو لزوم خارجی کا نام دیا گیا ہے۔

فصل: هذا الفصل فی أنواع علاقات المجاز.....

علاقات مجاز کا بیان ہے۔ علاقات مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ استعمال ہو رہا ہے معنی غیر موضوع لہ میں لیکن اس مجازی معنی اور حقیقی معنی کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اسی نسبت کو علاقہ مجاز کہتے ہیں۔

علاقات مجاز کی اقسام

علاقات مجاز کل گیرہ ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ دیگر کتابوں میں علاقات مجاز کو غیر مرتب انداز میں بیان کیا گیا ہے لیکن ہم نے ان کو وجہ حصر کے ساتھ بیان کیا ہے۔

وجہ حصر: جب لفظ کا اطلاق مستثنیٰ پر ہو، مستثنیٰ کے لفظ سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ چاہے لفظ کا اطلاق معنی پر ہو، ان افراد پر جن پر معنی صادق آتا ہے تو یہ حقیقت ہوگی، چونکہ اس مقام میں مقصود مجاز کے علاقات کا بیان ہے، اس لئے حقیقت کی تفصیلات میں جانے کی ضرورت نہیں۔ علاقات مجاز کی تفصیل یہ ہے کہ اگر لفظ کا اطلاق اپنے مستثنیٰ کے غیر پر ہے تو دیکھا جائے گا کہ آیا اس غیر کو کسی زمانے میں معنی موضوع لہ لائق ہوا ہے یا نہیں، لائق ہوا ہے تو اس کو دو معنوں میں تقسیم کیا گیا ہے، ایک ہے مجاز باعتبار ”ماکان“ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت تو لفظ استعمال ہوا ہے معنی مجازی میں لیکن عنقریب لفظ کا استعمال ہوگا معنی حقیقی میں، اس کو ہم مجاز باعتبار مایول کہتے ہیں۔ یہاں ایک بات مصنف نے خصوصی طور پر بیان کی ہے کہ معنی حقیقی، معنی غیر حقیقی کو کسی زمانے میں لائق ہو تو اس زمانے سے مراد وہ زمانہ ہے جو زمانہ وضع سے مغایر ہو، متن میں مغایرت کی قید کو ذکر نہیں کیا گیا، اس لئے کہ اگر معنی موضوع لہ اس کو لائق ہو وضع کے زمانے کے اعتبار سے تو پھر لفظ کا استعمال ہوگا موضوع لہ میں، جب کہ ہم نے فرض کیا ہے کہ وہ غیر موضوع لہ میں استعمال ہو، لہذا لفظ ”مغایر“ کے بغیر بھی بات سمجھ میں آ جاتی ہے۔

أو بالقوة فمجاز بالقوة.....: پایہ کہ معنی حقیقی معنی مجازی کو لائق ہو قوت کے اعتبار سے نوبہ مجاز بالقوت ہے

جیسے کوئی شخص گرائی گئی شراب کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ مسکر ہے، یہ شراب حقیقتہً اگرچہ مسکر نہیں ہے، لیکن مجازاً اس کو مسکر کہہ دیا گیا ہے کیونکہ اس میں اسکار کی قوت تھی۔

فلا بد وان ترید معنی لازماً.....: چونکہ مجاز میں انتقال ہوا کرتا ہے لزوم سے لازم کی طرف لہذا اس کے لئے لازم ذہنی کا ہونا ضروری ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ فی الجملہ لزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہو، مثلاً: بصیر کے لفظ سے اُغمی کی طرف انتقال، اسی طرح غائط کے لفظ سے فضلات کی طرف انتقال ہوتا ہے، تو بصیر اور غائط کا تصور کرتے ہوئے ہر وقت ذہن اُغمی اور فضلات کی طرف نہیں جاتا، بلکہ کبھی کبھی جاتا ہے۔

پھر اس لازم کی تین قسمیں ہیں: ۱- لازم ذہنی محض، ۲- لازم عرفی، ۳- لازم خارجی۔

① لازم ذہنی محض: کا مطلب یہ ہے کہ محض لزوم ذہنی ہوگا خارج میں اس کے ساتھ کوئی دم چھلا نہیں ہوگا، یہ اس صورت میں ہے کہ اس لزوم کے لئے کوئی خارج نہ ہو نہ عرف کے اعتبار سے اور نہ حقیقت کے اعتبار سے، جیسے کسی شیخ کو مقابل کا نام دینا، مثلاً: اندھے کو آپ کہیں ”یا بصیر“۔ اب ہم عرف میں دیکھتے ہیں تو لوگوں کی عادت کے اعتبار سے اس میں کوئی لزوم نہیں اسی طرح حقیقتہً بھی ان دونوں میں لزوم نہیں ہے۔

② لزوم عرفی: وہ لزوم ہے جس کے لئے عرف کے اعتبار سے خارج ہو مثلاً: غائط کا لفظ، اب غائط اصل میں اس جگہ کا نام ہے جس جگہ قضاء حاجت کے لئے جاتے ہیں، لیکن عرف کے اعتبار سے خالی جگہ اور قضاء حاجت میں تلازم ہے بایں طور کہ لوگ قضاء حاجت کے لئے خالی جگہ میں جاتے ہیں، لہذا اس کو لزوم عرفی کہا جاتا ہے۔

③ لزوم خارجی: وہ لزوم ہے کہ اس کے لئے لوگوں کی عادت کے اعتبار سے تو لزوم نہ ہو لیکن خلقت کے اعتبار سے لزوم ہو۔ یہ لزوم کی کل تین قسمیں ہوں گیں اور تین علاقے پہلے بیان ہوئے ہیں تو یہ کل چھ علاقے ہو گئے:

۱- مجاز باعتبار مکان، ۲- مجاز باعتبار مألوف، ۳- مجاز بالقوة، ۴- مجاز باعتبار لزوم ذہنی محض، ۵- مجاز باعتبار

لزوم ذہنی عرفی، ۶- مجاز باعتبار لزوم ذہنی خارجی۔

مزید انواعِ علاقَاتِ مجاز کا بیان

وحینئذ اٰی: اذا كان اللزوم الذهني منضمًا الى العرفي أو الخارجي إما أن يكون أحدهما جزءاً للاخر كما إطلاق اسم الكل على الجزء، وبالعكس كالجمع للواحد وهو نظير إطلاق اسم الكل على الجزء، والرقبة للعبء وهو نظير إطلاق اسم الجزء على الكل، أو خارجاً عنه عطف على قوله جزءاً

للاخر، وحيث ان لا يكون اللازم صفة للملزوم، وهو أي اللزوم إما بحصول أحدهما في الآخر، كما إطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس وإما بالسببية كما إطلاق اسم السبب على المسبب نحو: رعيننا الغيث أي: النبت، وبالعكس كقوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ وهذا يحتمل العكس أيضاً أي قوله تعالى ﴿وَيُنَزِّلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ يحتمل إطلاق اسم السبب على المسبب؛ لأن الرزق سبب غائي للمطر، وإما بالشرطية كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي: صلواتكم، هذا نظير إطلاق اسم الشرط على المشروط، وكالعلم على المعلوم، هذا نظير إطلاق اسم المشروط على الشرط، أو يكون صفته وهو الاستعارة، وشرطها أن يكون الوصف ينينا كالأسد يراد به لازمته وهو الشجاع، فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع.

ترجمہ: ((اور اس وقت)) جب لزوم یعنی منضم الی العرفی یا الی الخارجی ہو ((یا تو ان دونوں میں سے ایک دوسرے کا جزو ہوگا جیسے کہ کل کا اطلاق جزء پر، اور اس کا عکس (یعنی جزء کا اطلاق کل پر) جیسے جمع کا اطلاق ایک پر)) یہ اطلاق اسم الكل على الجزء کی مثال ہے ((اور رقبہ کا اطلاق عبد کے لئے)) یہ اطلاق اسم الجزء على الكل کی مثال ہے ((یا اس سے خارج ہوگا)) اس کا عطف مصنف کے قول جزء للاخر پر ہے ((اس وقت یا تو لازم ملزوم کی صفت نہ ہوگا اور نہ لزوم یا تو ایک شی کا دوسری شی میں حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا جیسے کہ اطلاق ”اسم المحل على الحال“ یا اس کے برعکس ہوگا، یا سمیت کی وجہ سے ہوگا جیسے اسم سبب کا سبب پر اطلاق، جیسے: رعيننا الغيث أي النبت، اور اس کا عکس۔ جیسے اللہ کا ارشاد گرامی: ﴿وَيُنَزِّلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾، اور یہی آیت عکس کا احتمال بھی رکھتی ہے)) یعنی ﴿وَيُنَزِّلْ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ اطلاق اسم السبب على المسبب کا احتمال بھی رکھتی ہے ((اس لئے کہ رزق مطر (بارش) کے لئے سبب غائی ہے اور ”یا“ شرطیت کی وجہ سے جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ أي صلواتکم)) یہ اطلاق اسم الشرط على المشروط کی مثال ہے ((اور جیسے علم کا اطلاق معلوم پر)) یہ اطلاق اسم المشروط على الشرط کی مثال ہے ((اور یا (لازم ملزوم کی) صفت ہوگا تو یہ استعارہ ہے اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ وصف بین ہو جیسے اسد کہ اس سے اس کا لازم شجاع مراد ہوتا ہے تو زید پر اس کا اطلاق کیا جاتا ہے اس اعتبار سے کہ وہ شجاع ہے))۔

وحینئذ أي إذا كان اللزوم الذهني.....

علاقات مجاز کا بیان جاری تھا اس سے پہلے ”علاقہ کون“ یعنی مجاز باعتبار ما کان، ”علاقہ اول“ یعنی مجاز مایول ”علاقہ استعداد“ یعنی مجاز بالقوة ان تینوں کا بیان ہوا، اور مزید لزوم ذہنی محض۔ لزوم عرفی، لزوم خارجی ان تینوں کا بھی بیان ہوا، اگر ان تینوں کو بھی الگ الگ قسم بنادیا جائے تو علاقات کی تعداد بڑھ جاتی ہے، اور آپ یوں بھی کر سکتے ہیں کہ ان تینوں کو علاقہ مقابلہ کا نام دے دیں۔ بہر حال اب یہاں سے لزوم عرفی اور لزوم خارجی دونوں کو ملا کر بات کرتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز میں سے ایک شی دوسری کے لئے جزء ہوگی یا نہیں۔ اب اگر جزء کا اطلاق کل پر ہو جیسے رقبہ کا اطلاق عبد پر، یہ پہلی صورت ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ حقیقت و مجاز میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے جزء نہ ہو بلکہ خارج ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ لازم، ملزوم کے لئے صفت نہ ہو۔ ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ صفت ہو۔ پھر پہلی صورت کی تین قسمیں بنتی ہیں: ۱۔ لازم، ملزوم میں سے ایک شی دوسری میں حاصل ہو تو اس کو ”علاقہ حلول“ کہا جاتا ہے یا آسان لفظوں میں حال محل کہہ دیں یا آپ علاقہ کلیت کہہ دیں، مثال کے طور پر حال بول کر محل مراد لے لیں یا محل بول کر حال۔ ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ لازم و ملزوم میں سے ایک شی دوسری کے لئے سبب ہو تو اس کو علاقہ سببیت کہا جاتا ہے، جیسے ”رعبینا الغنیمت“ مگر ہم نے بارش چرائی اب بارش نہیں چرائی جاتی بلکہ اس کا سبب گھاس کو چرایا جاتا ہے اسی طرح سبب بول کر سبب مراد لینا جیسے اللہ کا ارشاد ہے ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا﴾ کہ اللہ تعالیٰ آسمان سے رزق اتارتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں کہ اللہ روٹیاں اتارتا ہے، بلکہ یہاں سبب (رزق) بول کر سبب (یعنی بارش کو) مراد لیا گیا ہے اور اس مثال میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مثال سبب بول کر سبب مراد لینے کی ہو، وہ اس طرح کہ رزق سبب سبب غائی ہے مگر کے لئے کیونکہ یہ غایت ہے مگر کیلئے..... ۳۔ تیسری صورت یہ ہے کہ لازم و ملزوم میں سے ایک شی شرط ہو دوسری کے لئے تو اس کو علاقہ شرطیت کہا جاتا ہے، جیسے شرط بول کر شرط مراد لینا، مثلاً ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ یعنی اللہ تمہارے ایمان کو ضائع نہیں کرتا، یہاں ایمان شرط اور نماز مشروط ہے، اور نماز ہی مراد ہے۔ اور مشروط بول کر شرط مراد لینے کی مثال کا علم علی المعلوم کہ علم بول کر معلوم مراد لینا۔

أو يكون صفته وهو الاستعارة.....

اور اگر دوسری صورت ہے کہ لازم ملزوم کے لئے صفت ہو تو اسے استعارہ کہا جاتا ہے، لیکن شرط یہ ہے کہ

وہ صفت بینہ واضح ہو تو اس علاقے کو علاقہ وصفیت کہا جاتا ہے، جیسے اسد بول کر اس کا لازمی معنی شجاع مراد لیا جائے، پھر اسد کا اطلاق زید پر کیا جائے اس اعتبار سے کہ وہ شجاع ہے۔

اس طرح علاقات مجاز ہمارے حساب سے کل گیارہ ہو جاتے ہیں:

۱- علاقہ کون۔ ۲- علاقہ اول۔ ۳- علاقہ استعداد۔ ۴- علاقہ لزوم و مہنی محض۔ ۵- علاقہ لزوم عرفی۔ ۶- علاقہ لزوم خارجی۔ ۷- علاقہ جزئیت و بعضیت۔ ۸- علاقہ حلول۔ ۹- علاقہ سمیت۔ ۱۰- علاقہ شرطیت۔ ۱۱- علاقہ وصفیت۔ اس طرح اگر لزوم محض، عرفی اور خارجی کو ایک قرار دیکر اس کا نام مقابلہ رکھ دیا جائے تو پھر علاقات کل نو بن جاتے ہیں۔ فبائیہم اقتدینتم اہتدینتم۔

علاقات مجاز پر ایک طائرانہ نظر

وإذا عرفت أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم، والملزوم أصل واللازم فرع، فإذا كانت الأصلية، والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية، وكالجزء مع الكل، فإن الجزء تبع للكل، أي بالنسبة إلى اللفظ الموضوع للكل، فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل، فيصبح أن يُطلق هذا اللفظ ويُراد به جزء الموضوع له، والكل محتاج إلى الجزء فيكون الجزء أصلاً، فيصبح أن يُراد الكل باللفظ الموضوع للجزء، فإطلاق الكل على الجزء مطرد، وعكسه غير مطرد، بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلاً، فإن الإنسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة، أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان فلا يجوز، وكالمحل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال إلى المحل، وأيضاً على العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز، فإن المقصود من الكوز الماء، والمراد بالحلول الحصول فيه، وهو أعم من حلول العرض في الجوهر۔

ترجمہ: ((جب آپ یہ جان گئے کہ مجاز کی بنا اس بات پر ہے کہ ملزوم بول کر لازم مراد لیا جائے، ملزوم اصل ہے اور لازم فرع ہے، جب اصلیت و فرعیت طرفین سے ہو، جیسا کہ علت اور وہ معلول جو کہ (علت کے لئے) علت غائیہ ہوتا ہے، اور جیسے جزء کل میں اس لئے کہ جزء کل کے تابع ہوتا ہے)) یعنی اس لفظ کی طرف نسبت کرتے ہوئے جو کل کے لئے موضوع ہے، کیونکہ جزء لفظ کے اعتبار سے کل کا تابع

ہو کر سمجھ میں آتا ہے تو یہ بات درست ہوگی کہ لفظ کا اطلاق کیا جائے، اور اس کے موضوع لہ جزء مراد لیا جائے ((اور کل جزء کا محتاج ہے)) اس حیثیت سے جزء اصل ہوگا، لہذا وہ لفظ جو جزء کے لئے موضوع ہے اس سے کل مراد لینا صحیح ہوگا (البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ کل بول کر جزء کو مراد لینا عام اور کلی ہے، جب کہ اس کا عکس غیر مطرد اور غیر کلی ہے، بلکہ عکس میں جزء بول کر کل مراد لینا وہاں درست ہوگا جہاں جزء کل کو مستلزم ہو، جیسے رقبہ اور راس، مثلاً کیونکہ انسان راس اور رقبہ کے بغیر نہیں رہ سکتا، باقی اطلاق الید و ارادة الانسان تو یہ جائز نہیں ((اور اسی طرح محل کہ یہ حال کی نسبت اصل ہے)) کہ حال محل کی طرف محتاج ہے ((اور اس کا عکس بھی ہے (کہ حال اصل ہو) جب مقصود حال ہو)) جیسے کہ پانی اور لوٹا اس لئے کہ مقصود لوٹا سے پانی ہی ہوتا ہے، یہاں حلول سے محل میں حصول مراد ہے، اور یہ عرض کے جوہر میں حلول کرنے سے عام ہے (یعنی یہ اس صورت کو بھی شامل ہے کہ عرض کا حلول ہو، جو ہر میں اور اس صورت کو بھی شامل ہے کہ جو ہر کا حلول ہو جو ہر میں، جیسے جسم کا حلول ہو مکان میں)۔

وإذا عرفت هذا.....

مصنف فرماتے ہیں کہ علاقات مجاز میں بنیادی چیز لزوم ہے کہ اس لزوم کے ذریعے سے دو چیزوں میں اتصال ہوتا ہے، اور ان میں سے ایک لازم اور ایک لمزم ہوتا ہے، یہ لزوم اگر طرفین سے ہو تو استعارہ بھی طرفین سے ہوگا۔ مثلاً کل اور جزء ہے، کل لمزم اور جزء لازم ہے، لیکن اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے کہ ”کل“ لازم ہو اور ”جزء“ لمزم ہو، لہذا یہاں استعارہ طرفین سے ہوگا یعنی کل بول کر جزء مراد لینا بھی جائز ہے، اور جزء بول کر کل مراد لینا بھی جائز ہے، البتہ اتنی بات ذہن نشین کرنا ضروری ہے، کہ کل کا اطلاق جزء پر، تو شائع ذائع ہے، لیکن کل پر جزء کا اطلاق کرنے میں احتیاط کی ضرورت ہے، جزء اگر ایسا ہو کہ اس کے بغیر کل باقی نہیں رہ سکتا، تو پھر جزء بول کر کل مراد لینا جائز ہے، مثلاً: ”رقبہ“ ہے کہ اس کو بول کر کل مراد لینا درست ہے، اس لئے کہ ”رقبہ“ کے بغیر انسان نہیں رہ سکتا۔ لیکن اگر جزء ایسا ہے کہ اس کے بغیر بھی کل باقی رہ سکتا ہے تو پھر جزء بول کر کل مراد لینا جائز نہیں، مثلاً: ”ید“ ہے کہ اس کے بغیر بھی انسان باقی رہ سکتا ہے لہذا یہاں جزء بول کر کل مراد لینا درست نہ ہوگا۔

فائدہ: جزء مفہوم کے اعتبار سے کل کا تابع ہوتا ہے، جب کہ کل وجود کے اعتبار سے جزء کا تابع ہوتا ہے،

جیسے ترجمہ سے واضح ہے۔

و کا محل فإنه أصل: اسی طریقے سے حال محل کا قصہ ہے کہ کبھی محل لازم، حال ملزوم، اور کبھی محل ملزوم، حال لازم ہوتا ہے، یہاں بھی استعارہ طرفین سے ہوگا۔ البتہ محل کو ملزوم اور اصل ہونے میں ایک ترجیح حاصل ہے، اس لئے کہ محل جو ہر ہے اور مستقل ہے لہذا اس کو اصلیت حاصل ہے، اور دوسری طرف سے حال اصل ہے، اس لئے کہ مقصود محل نہیں ہوتا، بلکہ حال مطلوب ہوتا ہے۔ مثلاً پانی مطلوب ہے مگ اس مطلوب نہیں، تو اس اعتبار سے حال کو اصلیت حاصل ہے، لہذا حال بول کر محل اور محل بول کر حال مراد لینا جائز ہوگا۔

اتصالات شرعیہ کا بیان

واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز أيضاً كالاتصال في المعنى المشروع كيف يصلح علاقة للاستعارة، أي ينظر في التصرفات المشروعة كالبيع والإجارة والوصية وغيرها، أن هذه التصرفات على أي وجه شرع، فالبيع عقد شرع لتملك المال بالمال، والإجارة شرعت لتملك المنفعة بالمال، فإذا حصل اشتراك التصرفين في هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والإرث) فإن كلاً منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتهذيب والتين، فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات اللازم الين فكذلك في الشرعيات، واللازم الين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذي يلزم من تصورها تصور مـ (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة، فإن الهبة وُضِعَتْ لملك الرقبة، والنكاح لملك المتعة، وذلك) أي: ملك الرقبة سبب لهذا، أي: لملك المتعة فأطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا، أي نكاح غير النبي عليه السلام انعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت المنكوحة حرة، حتى لو كانت أمة ثبتت الهبة عندنا، وعند الشافعي رحمه الله لا انعقد إلا بلفظ النكاح والتزويج، لقوله تعالى ﴿خالصة لك﴾ ولأنه عقد شرع لمصالح لا تخصي كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الإحصان والاكتمال بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر إلى غير ذلك مما يطول تعداد، وغير هذين اللفظين أي: غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليهما أي: على المصالح المذكورة.

ترجمہ: ((جان لو کہ جب یہ علاقہ مذکورہ من حیث الشرع واقع ہو جائیں تو بھی یہ مجاز کا علاقہ بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں جیسا کہ معنی مشروع میں اتصال کہ کیسے مشروع ہوا، استعارہ کے لئے علاقہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے)) یعنی تصرفات مشروعہ جیسے بیع، اجارہ، وصیت وغیرہ کہ یہ تصرفات کس طور پر مشروع ہونے، تو بیع ایک ایسا عقد ہے جو تمليك مال بالمال کے لئے مشروع ہوا ہے، اور اجارہ تمليك منفعت بالمال کے لئے مشروع ہوا ہے، جب ان دونوں تصرفات میں اس معنی میں اشتراک حاصل ہوا ہے تو ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے درست ہوگا ((جیسا کہ وصیت اور وراثت)) اس لئے کہ ان دونوں میں موت کے بعد خلیفہ بننا ہوتا ہے، جب کہ میت کی حوائج مثلاً: تجہیز اور دین سے فراغت حاصل ہو جائے۔ حاصل یہ ہے کہ جس طرح غیر شریعات میں استعارہ کے لئے لازم بین شرط ہے، اسی طرح شریعات میں بھی (لازم بین شرط ہے)۔ اور تصرفات شرعیہ میں لازم بین وہ معنی ہے جو ان کے مفہوم سے خارج ہو کر ان پر صادق آتا ہے، یعنی جن کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے۔ ((اور جیسے سیئت)) اس کا عطف کالاتصال فی المعنی المشروع پر ہے، ((جیسا کہ آپ علیہ السلام کا نکاح لفظ بہہ سے منعقد ہوا، کیونکہ بہہ ملک رقبہ کے لئے وضع ہوا ہے اور نکاح ملک متعہ کے لئے وضع ہوا ہے، اور یہ یعنی ملک رقبہ ملک متعہ کے لئے سبب ہے)) تو اس لفظ کا اطلاق کیا جو ملک رقبہ کے لئے وضع ہے اور ملک متعہ مراد لی گئی۔ ((اور اسی طرح ہمارے ہاں نبی علیہ السلام کے علاوہ کا نکاح)) یعنی نبی علیہ السلام کے علاوہ دوسرے لوگوں کا نکاح بھی لفظ بہہ سے ہمارے ہاں منعقد ہو جاتا ہے، جب کہ منکوحہ آزاد ہو، یہاں تک کہ اگر منکوحہ باندی ہو تو بہہ ثابت ہو جائے گا (یہ ہمارا مذہب ہے) ((اور امام شافعی کے ہاں غیر نبی علیہ السلام کا نکاح صرف لفظ نکاح اور تزویج سے ہوگا، اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿خَالِصَةٌ لِّكَ﴾ کی وجہ سے، اور اس لئے بھی کہ یہ عقد ان گنت مصالح کی خاطر مشروع ہوا ہے)) جیسے نسب، عدم انقطاع النسل، اجتناب عن الزنا، پاکدامنی کا حصول، زوجین میں مروت اور مغیشت میں ایک دوسرے کی مدد وغیرہ مصالح جن کی تعداد بہت طویل ہے ((اور ان دو لفظوں کے علاوہ یعنی لفظ نکاح اور تزویج کے علاوہ (دوسرے الفاظ) ان مصالح پر دلالت کرنے میں قاصر ہیں۔

واعلم أن الاتصالات المذكورة.....

پہلے مصنف نے لازم و ملزوم کے درمیان اتصال کی بات کی تھی یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر اتصالات مذکورہ احکام شرع میں پائے جائیں تو یہاں بھی استعارہ جائز ہوگا، مثلاً بیع اور اجارہ میں اتصال ہے، یہاں بیع بول کر اجارہ، اور اجارہ بول کر بیع مراد لینا درست ہوگا، کیونکہ بیع نام ہے تملیک مال بالمال کا اور اجارہ نام ہے تملیک منفعت بالمال کا، لہذا استعارہ درست ہے۔ اسی طرح وصیت و میراث کہ ان دونوں میں بھی ایک چیز کے اندر اتصال ہے کہ یہ دونوں موت کے بعد نافذ ہوتی ہیں۔

لہذا حکم میں دونوں شریک ہیں تو استعارہ دونوں طرفوں سے درست ہے، اسی طرح سمیت اگر مسائل شرعیہ میں پائی جائے تو وہاں بھی ایک حکم کا استعارہ دوسرے کے لئے جائز ہوگا، مثلاً لفظ نکاح اور ہبہ میں سمیت کا علاقہ ہے، کیونکہ ہبہ ملک رقبہ کے لئے اور نکاح ملک متعہ کے لئے موضوع ہے۔ ملک رقبہ سبب ہے ملک متعہ کے لئے، لہذا ہبہ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے، اور یہ حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ امت کے لئے بھی ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کے علاوہ کا نکاح لفظ ”ہبہ“ سے درست نہیں، اس لئے کہ یہاں پر خصوصیت کا ذکر ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿خَالِصَةٌ لِّكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لہذا یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے مصالح بہت زیادہ ہیں، مثلاً نسب، عدم انقطاع نسل، تحصیل احسان وغیرہ، یہ مصالح کثیر ہیں ان کے لئے لفظ نکاح یا تزویج ضروری ہے، دوسرے الفاظ ان پر دلالت کرنے سے قاصر ہیں۔

امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب

قلنا الخلوص فی الحکم وهو عدم وجوب المهر أي: صحة النکاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك، أما فی غیر النبی علیہ السلام فالنکاح واجب، وأيضاً یحتمل أن یكون المراد والله اعلم ”إنا أخللنا لك أزواجك حال كونها خالصة لك“ أي: لا تحل أزواج النبی علیہ السلام لأحد غیره كما قال الله تعالى: ﴿وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ لا فی اللفظ فإن المجاز لا یختص بحضرة الرسالة، وأيضاً تلك الأمور أي: المصالح المذكورة ثمرات وفروع، وبنی النکاح للملك له علیها، أي: للزوج علی الزوجة حتی یلزم المهر علیہ عوضاً عن ملك النکاح والطلاق بیده إذ هو المالك

آی: لو كان وضعت لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج، وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة، فإذا كان المهر عليه، والطلاق بيده، علم أن وضع النكاح للملك له عليها، وإذا صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة، فأولى أن يصح بلفظ يدل عليه، وإنما يصح بهما أي: بلفظ النكاح والتزويج لأنهما صاروا علمين لهذا العقد، جواب إشكال، وهو أن يقال: لما قلت: إن النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة، ينبغي أن لا يصح النكاح بهما، فأجاب بأنه إنما يصح بهما لأنهما صاروا علمين لهذا العقد، أي: بمنزلة العلم في كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد، ولا يجب في الأعلام رعاية المعنى اللغوي.

ترجمہ: ((تو ہم کہیں گے کہ ”خلوص“ حکم میں ہے اور وہ عدم وجوب المہر ہے)) یعنی مہر کے عدم وجوب کے ساتھ لفظ ”ہبہ“ سے نکاح کا درست ہونا یہ نبی علیہ السلام کے ساتھ خاص ہے، باقی نبی علیہ السلام کے علاوہ دوسروں کے لئے مہر واجب ہے۔ اور اللہ اعلم یہ مراد بھی ہو سکتی ہے کہ ہم نے آپ کے لئے ازواج کو حلال کیا اس طور پر کہ یہ آپ کے لئے خاص ہیں، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی کے لئے یہ حلال نہیں ہیں، جیسے کہ اللہ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَزْوَاجَهُمْ﴾ ((باقی خلوص لفظ میں نہیں اس لئے کہ مجاز جناب حضرت الرسالۃ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں ہے، اور یہ بھی ہے کہ یہ امور مذکورہ تو نکاح کے مصالح، ثمرات اور فروع ہیں اور نکاح کی بنا تو زوج کے لئے زوجہ پر ملکیت کے واسطے ہے، یہاں تک کہ زوج پر ملک نکاح کے عوض مہر لازم ہوا ہے، اور اس کے مالک ہونے کی وجہ سے طلاق بھی اسی کے ہاتھ میں ہے)) یعنی اگر نکاح کی وضع ان مصالح کے لئے ہوتی جو کہ ان دونوں کے درمیان میں مشترک ہیں تو زوجہ کے لئے زوج پر مہر واجب نہ ہوتا اور طلاق صرف زوج کے ساتھ خاص نہ ہوتی، پس جب زوج پر مہر واجب ہے اور طلاق بھی اس کے ساتھ خاص ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کی وضع زوج کے لئے زوجہ پر ملکیت قائم ہونے کے لئے ہے۔

((اور جب ایسے دو لفظوں سے نکاح درست ہے جو لفظ ملک پر دلالت بھی نہیں کرتے تو اس لفظ سے جو ملک پر دال ہے بطریق اولیٰ نکاح درست ہوگا، اور ان دو لفظوں یعنی نکاح اور تزویج سے نکاح اس لئے درست ہے کہ یہ دونوں اس عقد کے لئے ایک علم کا درجہ اختیار کر چکے ہیں)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ جب آپ نے کہا کہ لفظ نکاح اور تزویج لفظ ملک پر دال نہیں تو مناسب یہ ہے کہ ان سے

نکاح درست نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا کہ ان سے نکاح اس لئے درست ہے کہ یہ نکاح کے لئے علم بن چکے ہیں اور اعلام میں معنی لغوی کی رعایت لازمی نہیں۔

قلنا النخلوص فی الحکم

امام شافعی رحمہ اللہ کے استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ ”ہبہ“ کے لفظ سے نکاح کا درست ہونا صرف حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ امت کے لئے بھی ہے، باقی لفظ ”خالصہ“ سے جو خصوصیت سمجھ میں آ رہی ہے وہ خصوصیت ”حکم نکاح“ کی طرف راجع ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح بغیر مہر کے بھی لفظ ہبہ سے درست ہے، اور دوسرے لوگ اگر لفظ ”ہبہ“ سے نکاح کرنا چاہیں تو نکاح درست ہے لیکن ان پر مہر واجب ہوگا۔

دوسرا جواب مصنف نے یہ دیا ہے کہ خصوصیت کا ذکر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اور اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کسی کے لئے ان سے نکاح کرنا درست نہیں، کیونکہ وہ آپ کے ساتھ خاص ہیں۔ اور دیگر لوگوں کی بیویاں ان کی وفات کے بعد کسی اور سے نکاح کر سکتی ہیں۔

امام شافعیؒ نے جو دوسری دلیل اس سلسلے میں پیش کی تھی کہ ”نکاح میں بہت ساری مصلحتیں ہیں اور لفظ نکاح و تزوج کے علاوہ کوئی لفظ ان مصالحوں کو متضمن ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا“۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ثمرات ہیں، اصل نکاح میں ان کو کوئی دخل نہیں، اصل نکاح زوج کے لئے زوجہ پر ملک قائم ہونا اور اس کی وجہ سے زوج پر مہر کا لازم ہونا اور زوج کا طلاق کا مالک ہونا ہے۔ باقی یہ چیزیں جو آپ نے ذکر کی ہیں یہ تو ثمرات ہیں ورنہ تو پھر میاں بیوی ان سب چیزوں میں شریک ہیں، تو ہونا یہ چاہیے کہ ملکیت زوج کے ساتھ مختص نہ ہو، اور طلاق بھی زوج کے ساتھ مختص نہ ہو، اور مہر بھی خاص طور پر زوج کے ذمے نہ ہو، بلکہ ان امور میں بھی زوجین دونوں شریک رہیں، حالانکہ یہ امور زوج کے ساتھ مختص ہیں۔

دلیل اول کا تیسرا جواب یہ ہے کہ نکاح کا معنی ہے زوج کے لئے زوجہ پر ملکیت قائم ہونا اور تزوج کا معنی بھی یہی ہے، ان دونوں لفظوں سے ہم نے نکاح کو جائز قرار دیا ہے حالانکہ ان لفظوں میں لفظ ملک والا معنی نہیں پایا جاتا لہذا جن لفظوں میں لفظ ملک والا معنی ہے یعنی ان سے تو بطریق اولی نکاح جائز ہونا چاہئے۔

لأنهما صارَا عِلْمَيْنِ: اب اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب لفظ نکاح اور تزوج لفظ ملک پر دلالت نہیں کرتے تو ان سے نکاح صحیح نہیں ہونا چاہیے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں لفظ عقد نکاح کے لئے علم بن چکے ہیں، اور اعلام میں لغوی معنی کی رعایت نہیں رکھی جاتی، لہذا یہاں بھی معنی لغوی کی رعایت نہیں رکھی جائیں گی اور ان دونوں لفظوں سے عقد نکاح کو درست قرار دیا جائے گا۔

لفظ بیع سے نکاح منعقد ہونے کا بیان

وكلنا ينعقد أي النكاح بلفظ البيع لما قلنا: من طريق المجاز فإن البيع وضع لملك الرقبة فبراد به المسبب وهو ملك المتعة، والجملة عطف على قوله وكلنا نكاح غيره عندنا فان قيل: ينبغي أن يثبت العكس أيضاً بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، أي ينبغي أن يصح إطلاق اسم النكاح وإرادة البيع أو الهبة بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، فإن النكاح وُضِعَ لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا: إنما كان كذلك أي: إنما يصح إطلاق اسم المسبب على السبب إذا كان أي: السبب علة شرعت للحكم أي: لذلك المسبب أي: يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك مثلاً، فإن الملك يصير كالعلة الغائية له، فإن قال: إن ملكك عبداً فهو حر، أو قال: إن اشتريت فشرائه متفرقاً يعتق في الثاني لا في الأول، رجل قال: إن ملكك عبداً فهو حر، فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد، فإنه بعد اشتراء النصف الآخر لا يوصف بملك العبد وإن قال ان اشتريت عبداً فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لأنه بعد اشتراء النصف الآخر يوصف بشرائه العبد ويقال عرفاً: إنه مشترى العبد.

وهذا بناء على أن إطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف إنما هو بطريق الحقيقة، أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية، ولفظ المشتري من هذا القبيل، فإنه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً عرفاً، فصار منقولاً عرفياً، أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفاً، ففي قوله: إن ملكك يراد الحقيقة اللغوية، وفي قوله: إن اشتريت الحقيقة العرفية، والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع، بل المقصود المسئلة التي تأتي

وہی قولہ: فإن قال: عنيت بأحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء، فيما فيه تخفيف يعني في صورة إن ملكت عبداً فهو حر، إن قال: عنيت بالملك الشراء بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله إن ملكت ويعتق في قوله: إن اشتريت فقد عني ما هو أغلظ عليه، وفي قوله: إن اشتريت إن قال عنيت بالشراء الملك بطريق إطلاق اسم السبب على المسبب، صدق ديانة لا قضاء لأنه أراد تخفيفاً، أما إذا كان سبباً محضاً، هذا الكلام يتعلق بقوله: إنما كان كذلك إذا كان علة فلا ينعكس، أي: لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله: فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين إلى آخره فإنه قد فهم منه أنه إذا لم يكن الأصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي إليه في الجملة ولا يكون شرعيته لأجله، كملك الرقبة؛ إذ ليس شرعيته لأجل حصول ملك المتعة؛ لأن ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والأخت من الرضاة ونحوهما.

ترجمہ: ((اور اسی طرح نکاح لفظ بیع کے ساتھ بھی منعقد ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا))
یعنی مجاز کے طور پر اس لئے کہ لفظ بیع ملک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو اس سے سبب مراد لیا جائے گا، اور وہ ملک متعہ ہے اور اس جملے یعنی و کذا یعتقد الخ کا عطف مصنف کے قول ”و کذا نکاح غیرہ عندنا“ پر ہے۔ ((اگر اشکال میں کہا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ سبب کا سبب پر اطلاق کرتے ہوئے اس کا عکس بھی ثابت ہو)) یعنی مناسب یہ ہے کہ اسم نکاح کا اطلاق کر کے بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب بیع اور ہبہ کا ارادہ صحیح ہو، اس لئے کہ نکاح ملک متعہ کے لئے وضع کیا گیا ہے تو اس کو ذکر کر کے اس سے ملک رقبہ مراد لی جائے۔ ((تو ہم جواب میں عرض کریں گے کہ یہ اسی طرح)) یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب ((اس وقت ہو گا جب سبب ایسی علت ہو کہ حکم اس کے لئے ہی مشروع ہو)) یعنی اس سبب کی مشروعیت سے مقصود یہی سبب ہو ((جیسے کہ بیع ملک کے لئے وضع ہے، مثلاً اس لئے کہ ملک بیع کے لئے بمنزلہ علت قاتیہ کے ہے پس اگر کسی نے کہا: ”إن ملک عبداً فهو حر“ یا کہا: ”إن اشتریت عبداً“ پھر اس کو متفرق طور پر خرید تو ثانی میں (غلام) آزاد ہوگا پہلی صورت میں نہیں)) ایک آدمی نے کہا ”إن ملک عبداً فهو حر“ پھر آدھا غلام خرید اور بیع دیا پھر نصف آخر

خرید تو شرط کے نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ نصف آزاد نہ ہوگا، اور وہ ہے ”عبد کا مالک ہونا“ اس لئے کہ نصف آخر کے خریدنے کے بعد اس کو ملک عبد کے ساتھ متصف نہیں کیا جاتا، اور اگر کہا ”ان اشتریت عبداً فهو حر“ پھر آدھا غلام خرید اور بیچ دیا، پھر نصف آخر خرید تو یہ نصف آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ نصف آخر کے خریدنے کے بعد وہ شراہ عبد کے ساتھ متصف ہوتا ہے، اور اس کو عرف میں مشتری العبد کہتے ہیں۔ اور اس کی بنا اس پر ہے کہ صفات مشتقہ جیسے اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ کا اطلاق موصوف پر حقیقت کے طور پر ہوتا ہے جب کہ مشتق منہ موصوف کے ساتھ قائم ہو، البتہ مشتق منہ کے زوال کے بعد مجاز لغوی ہو جاتا ہے، لیکن بعض صورتوں میں یہ مجاز حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے، اور لفظ مشتری بھی اسی قبیل سے ہے، اس لئے کہ شراہ سے فراغت کے بعد اس کو بھی عرفاً مشتری کہا جاتا ہے، یہ منقول عرفی ہوا۔ باقی لفظ مالک کا اطلاق زوال ملک کے بعد نہیں ہوتا عرفاً، لہذا ان ملک کے قول میں حقیقت لغویہ مراد ہوگی اور ان اشتریت میں حقیقت عرفیہ مراد ہوگی، اور یہ مسئلہ مذکورہ اس مقام پر مقصود نہیں مقصود آگے آنے والا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے ((کہ اگر کسی نے کہا کہ میری مراد ایک سے دوسرے کی تھی (شراہ سے ملک یا ملک سے شراہ مراد تھی) تو جس صورت میں اس کو تخفیف مل رہی ہو اس صورت میں صرف دیانۃ اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء)) یعنی ”ان ملک عبداً والی صورت میں اگر کہا کہ ملک سے میری مراد شراہ ہے بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب، تو اس میں اس کی دیانۃ وقضاء دونوں طرح سے تصدیق کی جائے گی، اس لئے کہ ”ان ملک“ والی صورت میں عبد آزاد نہیں ہوتا اور ”اشتریت“ والی صورت میں آزاد ہو جاتا ہے، اس نے از خود مشکل کو مراد لیا، اور ”ان اشتریت“ والی صورت میں اگر کہا کہ میری مراد شراہ سے بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب، تو اس میں اس کی تصدیق ہوگی قضاء نہیں، اس لئے کہ اس میں اس نے تخفیف کا ارادہ کیا ہے ((البتہ جب سبب محض ہو)) اس کلام کا تعلق مصنف کے قول ”انما كان كذلك اذا كان علّة“ کے ساتھ ہے ((تو اس کا عکس نہ ہوگا)) یعنی اطلاق اسم المسبب علی السبب درست نہ ہوگا ((اسی بات کی وجہ سے جو ہم نے کہی)) وہ یہ کہ جب اصلیت اور فرعیت جانہین سے ہو تو مجاز طر فین سے جائز ہوگا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب اصلیت و فرعیت طر فین سے نہ ہو تو پھر مجاز بھی طر فین میں جاری نہ ہوگا۔ اور سبب محض سے مراد وہ سبب ہے جوئی الجملہ سبب کی طرف مفضی ہو، اس

کی مشروعیت مسبب کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ ملک رقبہ کی مشروعیت ملک متعہ کے حصول کے لئے نہیں، کیونکہ ملک متعہ (بعض صورتوں میں) ممنوع ہونے کے باوجود ملک رقبہ مشروع ہے، جیسے کہ غلام اور رضائی بہن وغیرہ کی ملک حاصل ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔

وکذا ینعقد أي النکاح.....

نکاح کا ”لفظ بہہ سے منعقد ہونا“ اسی پر عطف ہے ”نکاح کا لفظ بیع سے منعقد ہونا“ جیسے بہہ سے انسان رقبہ کا مالک ہوتا ہے، اور وہ سبب ہے ملک متعہ کے لئے اور اس سے نکاح جائز ہے، اسی طرح سے بیع سے انسان رقبہ کا مالک ہوتا ہے اور یہ سبب ہے ملک متعہ کا، لہذا لفظ بیع سے بھی نکاح ہو جائے گا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فلان قیل ینبغي.....: اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس طرح بیع سبب اور نکاح مسبب ہے اور لفظ بیع سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اسی طرح اس کا عکس بھی درست ہونا چاہئے کہ لفظ نکاح سے بیع منعقد ہو؟

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا تو ہر جگہ جائز ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا یہ اس وقت جائز ہوگا جب سبب کی مشروعیت مسبب کے ساتھ خاص ہو، یعنی سبب صرف اسی لئے ہو کہ اس سے مسبب حاصل ہو، ایسی صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، مثال کے طور پر ملک اور بیع میں سے بیع سبب اور ملک مسبب ہے اور بیع کی مشروعیت ملک کے لئے ہے، لہذا یہاں سبب بول کر مسبب مراد لینا اور مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، اور جہاں سبب، سبب محض ہو تو ایسی صورت میں سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن اس کا عکس جائز نہیں ہوگا۔ لفظ ”بیع“ کا نکاح کے لئے سبب ہونا اسی قبیل سے ہے، لہذا ”بیع“ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہوگا، البتہ نکاح بول کر ”بیع“ مراد لینا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ کی وضاحت

فان قال إن ملک عبداً.....: یہ کافی تفصیلی مسئلہ ہے اس کی تفصیل سے پہلے تمہید کا جاننا ضروری ہے۔ تمہید یہ ہے کہ ملک اور شراء میں بایں طور فرق ہے کہ ملک کے لئے اجتماع اور ہاتھ میں ہونا ضروری ہے جب کہ شراء کے لئے اجتماع اور کسی شے کا ہاتھ میں ہونا ضروری نہیں، مثلاً ایک آدمی کہتا ہے ”إن اشتریت عبداً فهو حر“ یعنی ”اگر میں غلام خریدوں تو وہ آزاد ہے“ تو اب آدھا غلام خریدا اس کو بیچا، پھر آدھا خریدا، یہ آدمی اب پورے غلام

کا مشتری مانا جائے گا اور یہ غلام بھی آزاد ہو جائے گا، لیکن اگر وہ کہتا ہے کہ ”ان ملک عبداً فہو حر“ یعنی ”اگر میں غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے“، اس صورت میں اگر آدھے کا مالک بنا پھر بیچ دیا، پھر آدھے کا مالک بنا تو یہ آدمی غلام کا مالک نہیں کہلائے گا، اور غلام بھی آزاد نہیں ہوگا۔

مزید اس کی تفصیل یہ ہے کہ اسماء مشتقات مثلاً اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبہ وغیرہ کا اطلاق کسی موصوف پر صفت کے قائم ہونے کی حالت میں حقیقتاً ہوگا، لیکن اگر زوال صفت کے بعد اطلاق ہو تو مجازاً ہوگا ہاں کبھی یہ مجاز بھی عرف کی وجہ سے حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے۔ اب ہمارے پاس دو زاویے ہو گئے:

① اسم مشتق کا اطلاق موصوف پر صفت کے قائم ہونے کی حالت میں علی سبیل الحقیقہ ہے۔

② زوال صفت کے بعد اطلاق علی سبیل المجاز ہے، لیکن یہ مجاز کبھی حقیقت عرفیہ بن جاتا ہے۔

اب پہلے زاویہ کی مثال مالک کی ہے کہ کسی آدمی نے آدھا غلام خریدا، بیچ دیا، پھر آدھا خریدا، یہاں مالک کا اطلاق اس شخص پر حقیقتاً نہیں، کیونکہ پورے غلام کا ابھی مالک نہیں، اس لئے کہ آدھا غلام اس کے ہاتھ سے نکل گیا صفت زائل ہو گئی۔ دوسرے زاویہ کی مثال مشتری ہے، چنانچہ مشتری کا اطلاق اس شخص پر جس نے آدھا غلام خریدا، پھر آدھا خریدا اللہ تو مجاز ہے لیکن عرف میں حقیقت ہے۔

اب آئیے اصل مسئلے کی طرف کہ ایک آدمی کہتا ہے ”ان اشتریت عبداً فہو حر“ اور کہتا ہے اس سے میری مراد ملک ہے تو یہ بات بالکل درست ہے اور دیانۃ قضاء اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر کہتا ہے ”ان ملک عبداً فہو حر“ اور کہتا ہے کہ اس سے میری مراد شراء ہے تو یہ بھی جائز ہے البتہ جس صورت میں یہ قائل اپنے لئے تخفیف کو چاہے گا، اس صورت میں دیانۃ ہم اس کی تصدیق کریں گے لیکن قضاء اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے ”ان اشتریت عبداً فہو حر“ اور کہتا ہے شراء سے میری مراد ملک ہے، اس صورت میں دیانۃ تصدیق ہوگی لیکن قضاء نہیں ہوگی، کیونکہ یہ اپنے نفس پر تخفیف چاہتا ہے، اور اگر کہتا ہے ”ان ملک عبداً فہو حر“ اور ملک سے شراء مراد لیتا ہے تو ”قضاء و دیانۃ تصدیق ہوگی کیونکہ یہ اپنے نفس پر سختی چاہتا ہے، یہ تو اس سبب کی بات تھی جس کی مشروعیت مسبب کے لئے ہو۔

اما اذا كان سبباً محضاً.....: جہاں سبب، مسبب محض ہو یعنی فی الجملہ مسبب کی طرف مفہمی ہو تو اس صورت میں سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے، لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں، جیسا ملک رقبہ اور ملک متعہ، ہبہ اور نکاح، اسی طرح بیع اور نکاح، چنانچہ نکاح کے لفظ سے ہبہ اور بیع منعقد نہیں ہوگی کیونکہ ہبہ اور بیع

نکاح کے لئے سبب محض ہے۔

سببیت اور مسببیت پر تفریع اور استعارہ سے متعلق سوالی اول کا جواب

فیقع الطلاق بلفظ العتق، أي بناء على الأصل الذي نحن فيه فإن العتق وضع لإزالة ملك الرقبة والطلاق لإزالة ملك المتعة، وتلك الإزالة سبب لهذه أي إزالة ملك الرقبة سبب لإزالة ملك المتعة؛ إذ هي تفضي إليها، وليست هذه أي إزالة ملك المتعة مقصودة منها أي من إزالة ملك الرقبة، فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافاً للشافعي رحمه الله، لما قلنا: إنه إذا لم يكن المسبب مقصوداً من السبب لا يصح إطلاق اسم المسبب على السبب۔ ولا يثبت العتق أيضاً بطريق الاستعارة. جواب إشكال وهو أن يقال: سلّمنا أنه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، لكن ينبغي أن يثبت بطريق الاستعارة، ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فينبه بقوله: إذ كل منهما إسقاط بنى على السراية وال لزوم. اعلم أن التصرفات إما إثباتات كالبيع والإجارة والهبة ونحوها وإما إسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها، فإن فيها إسقاط الحق، والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض، وباللزوم عدم قبول الفسخ، وإنما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضاً لما قلنا، لأنها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع، كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه، أي بين الإعتاق والطلاق في معنى المشروع، كيف شرع لأن الطلاق رفع قيد النكاح، والإعتاق إثبات القوة الشرعية فإن في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية، ومعنى العتق لغة القوة، يقال: عتق الطائر إذا قوى فطار عن وكره، ومنه عتاق الطير، ويقال عتق البكر إذا أدركت وقويت فنقله الشرع إلى القوة المخصوصة.

ترجمہ: ((لفظ عتق کے ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی)) اس اصل کی وجہ سے جس میں ہماری گفتگو

جاری ہے ((اس لئے کہ عتق کی وضع ازالہ ملک رقبہ کے لئے ہے، اور طلاق کی وضع ازالہ ملک متعہ کے

لئے، اور یہ ازالہ اس کے لئے سبب ہے)) یعنی ازالہ ملک رقبہ سبب ہے ازالہ ملک متعہ کے لئے ((اس

لئے کہ یہ (ازالہ ملک رقبہ) اس کی (ازالہ ملک متعہ کی) طرف مفضی ہے، لیکن ازالہ ملک متعہ اس ازالہ

ملک رقبہ سے مقصود نہیں، لہذا عتق بلفظ الطلاق ثابت نہ ہوگا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے برخلاف)) مذکورہ

ہماری تقریر کی وجہ سے کہ جب مسبب سبب سے مقصود نہ ہو تو إطلاق اسم المسبب علی السبب درست نہیں

ہے، ((اور عتق بطور استعارہ بھی ثابت نہ ہوگا)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ مقرض کہے کہ چلو ہم نے تسلیم کیا کہ عتق بلفظ الطلاق بطور اطلاق اسم المسبب علی السبب ثابت نہیں ہوتا لیکن مناسب یہ ہے کہ بطریق استعارہ (عتق) ثابت ہو اور استعارہ میں چونکہ وصف مشترک ضروری ہے تو اس کو بیان کیا ((کہ یہ دونوں اسقاطات کے قبیل سے ہیں تو ان کی بناء سرایت اور لزوم پر ہوگی)) معلوم ہونا چاہیے کہ تصرفات یا تو اثباتات کے قبیل سے ہونگے جیسے بیع، اجارہ اور ہبہ وغیرہ یا اسقاطات کے قبیل سے ہونگے جیسے طلاق، عتاق، عفو عن القصاص وغیرہ، کیونکہ ان میں اسقاط حق ہوتا ہے اور متن میں سرایت سے مراد بعض میں حکم کے ثابت ہونے سے کل میں حکم کا ثابت ہونا ہے، اور لزوم سے مراد فسخ کا قبول نہ کرنا ہے، جیسا کہ ہم نے کہا کہ عتق بطور استعارہ بھی ثابت نہ ہوگا ((اس لئے کہ یہ ہر وصف بے درست نہیں ہوتا بلکہ معنی مشروع کے ساتھ کہ کس طرح مشروع ہوا اور اس میں ان دونوں کے درمیان کوئی اتصال نہیں)) یعنی اعتاق اور طلاق میں معنی مشروع کے اندر کہ یہ کیسے مشروع ہوا، کوئی اتصال نہیں۔ ((اس لئے کہ طلاق تو رفع قید نکاح ہے اور اعتاق قوت شرعیہ کا اثبات ہے)) کیونکہ منقولات میں معانی لغویہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور عتق لغت میں قوت کے معنی میں آتا ہے، جیسے کہا جاتا ہے ”عَتَقَ الطَّائِرَ“ یعنی پرندہ قوی ہوا اور اپنے آشیانے سے اڑا، اسی سے ”عتاق الطیر“ (اس کا اطلاق قوی پرندوں پر ہوتا ہے) ہے اور جیسے کہا جاتا ہے ”عَتَقَ الْبَحْرُ“ جب لڑکی بالغ ہو جائے اور قوی ہو جائے، تو اب شریعت نے اس کو ایک قوت مخصوصہ کی طرف نقل کر دیا۔

فیقع الطلاق بلفظ العتق.....

سبب کی بات چل رہی تھی کہ احکام شرع میں بھی اگر سبب مسبب پائے گئے تو سبب بول کر مسبب مراد لیا جائے گا، اور اس سلسلے میں ایک مثال لفظ ہبہ یا لفظ بیع کے ساتھ نکاح منعقد ہونے کی دی تھی، اس سلسلے میں مزید تفصیل و تفریع یہ ہے کہ اعتاق کہہ کر طلاق مراد لینا جائز ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ عتق ازالہ ملک رقبہ کے لئے وضع ہے، اور طلاق ازالہ ملک متعہ کے لئے وضع ہے اور ازالہ ملک رقبہ سبب ہے ازالہ ملک متعہ کے لئے، لہذا اس وجہ سے اعتاق (سبب) بول کر طلاق (مسبب) مراد لینا جائز ہے، البتہ اس کا عکس یعنی طلاق کا لفظ بول کر اعتاق مراد لینا جائز نہیں کیونکہ یہ سبب، سبب محض ہے اور پہلے یہ بات واضح کر دی گئی ہے کہ جہاں سبب، سبب محض ہو وہاں مسبب بول کر سبب مراد نہیں لیا جاسکتا، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے ان کے ہاں طلاق بول کر اعتاق مراد لینا

بھی اسی طرح جائز ہے جس طرح اعتاق بول کر طلاق مراد لینا جائز ہے۔

استعارہ سے متعلق پانچ سوالات میں سے سوال اول کا جواب

ولا یثبت العتق ایضاً.....: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے اور سوال جواب میں پڑنے سے پہلے چند تمہیدی باتیں سمجھ لینی چاہئیں۔

① پہلی بات یہ ہے کہ بعض چیزیں از قبیل اثباتات ہوتی ہیں، جیسے بیع، ہبہ کہ ان کے ذریعے انسان کو تصرف کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ”اجارہ“ کہ اس کے ذریعے انسان کو منافع کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اور بعض چیزیں از قبیل اسقاطات ہوتی ہیں مثلاً: طلاق، عتاق، غنوعن القصاص وغیرہ، کہ ان امور میں انسان کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔

② دوسری بات سرایت سے متعلق ہے، سرایت کا معنی ہے کہ ثبوت فی البعض، ثبوت فی الكل کو مستلزم ہو، مثلاً غلام یا لونڈی کا بعض حصہ آزاد ہو جائے تو بقیہ حصہ بھی آزاد ہی شمار ہوگا۔

③ تیسری بات لزوم کے بارے میں ہے کہ لزوم اس چیز کو کہتے ہیں جس میں فسخ کا کوئی احتمال باقی نہ رہے، جیسے طلاق سوچے سمجھے دی یا بن سوچے تو واقع ہو جائے گی، اس میں فسخ کا احتمال نہیں ہے۔ باقی طلاق رجعی میں جو رجوع کیا جاتا ہے یہ طلاق سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ بیوی کی طرف رجوع ہوتا ہے، طلاق تو اپنی جگہ برقرار رہتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد شوہر تین کی بجائے دو طلاقیں کا مالک ہوتا ہے۔

سوال: ہم نے کہا تھا کہ ایک شخص اعتاق کا لفظ بول کر طلاق مراد لے سکتا ہے لیکن اس کا برعکس نہیں، یعنی طلاق بول کر عتاق مراد لینا جائز نہیں، مثلاً کوئی آدمی اپنی لونڈی سے کہتا ہے ”طلقتک“ یعنی میں نے تجھے طلاق دے دی، اور کہتا ہے کہ اس سے میری مراد اعتاق ہے، یہ درست نہیں، وجہ پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اعتاق طلاق کے لئے سبب محض ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں طلاق بول کر اعتاق مراد لینا بھی درست ہے اور وہ استدلال کرتے ہیں اس بات سے کہ یہاں مجاز نہ سہی استعارہ تو موجود ہے، اور استعارہ کے لئے مشبہ مشبہ بہ میں وجہ شبہہ ہونی چاہئے، وہ یہاں موجود ہے، اس لئے کہ یہ دونوں (طلاق، اعتاق) از قبیل اسقاطات ہیں، پھر دونوں سرایت اور لزوم پر مبنی ہیں، سرایت پر مبنی ہونا تو اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص بیوی کو کہتا ہے تیرے نصف کو طلاق تو اس کلام سے پوری بیوی کو طلاق ہو جائے گی، اسی طرح اگر کوئی شخص لونڈی کو کہتا ہے تیرا نصف

آزاد تو وہ پوری آزاد ہو جائے گی، اور دونوں میں لزوم اس طرح ہے کہ آپ نے طلاق دے دی تو دے دی، اسی طرح اعتاق کہہ دیا تو کہہ دیا، اب ان میں فتح کا احتمال نہیں، لہذا یہاں پر ایک کا استعارہ دوسرے کے لئے جائز ہونا چاہیے، حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں، یہ اشکال بھی بڑا قبیح ہے، لیکن جواب بہت ہی بہترین ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں استعارہ کے لئے جو وجہ شبہ بیان کی گئی ہے وہ درست نہیں، اس لئے کہ ان دونوں یعنی طلاق اور اعتاق کے درمیان از روئے شرع مشابہت ہونی چاہئے، جب کہ از روئے شرع دونوں میں مشابہت نہیں ہے، جو مشابہت آپ نے بیان کی وہ لغوی ہے، وجہ یہ ہے کہ طلاق تو رفع القید یا ازالة القید کا نام ہے جب کہ اعتاق اثبات القوة کا نام ہے (کیونکہ عتق کا معنی قوت ہے جیسے کہا جاتا ہے ”عَتَقَ الطَّائِرُ“ جب کہ پرندہ قوی ہو اور اپنے گھونسلے سے اڑنے کے قابل ہو، اور اسی سے عتاق الطیر کا لفظ ہے) تو ایک میں رفع اور ایک میں اثبات ہے، لہذا دونوں میں کوئی مشابہت نہیں، اس وجہ سے طلاق کا استعارہ عتاق کے لئے درست نہیں ہے۔

استعارہ سے متعلق دوسرے، تیسرے، چوتھے اور پانچویں سوال کا جواب

فلان قيل الاعتاق لإزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله على ما عرف في مسألة تجزي الاعتاق، والطلاق إزالة القيد فوجدت المناسبة المجوزة للاستعارة بينهما. قلنا: نعم يعني أن الاعتاق إزالة الملك عند أبي حنيفة في مسألة تجزي الاعتاق، لكن بمعنى أن التصرف الصادر من المالك هي، أي: إزالة الملك لا بمعنى أن الشارع وضع الاعتاق لإزالة الملك، فالمراد بالاعتاق إثبات القوة، أي: يراد بالاعتاق إثبات القوة المخصوصة لأن الشارع وضعه له. فيرد على هذا أن الاعتاق في الشرع إذا كان موضوعاً لإثبات القوة المخصوصة ينبغي أن لا يسند إلى المالك فإنه ما أثبت قوة فأجاب بقوله فيسند إلى المالك مجازاً؛ لأنه صدر منه سببه وهو إزالة الملك، فيكون المجاز في الإسناد كما في ”أنبت الربيع البقل“ أو يطلق، أي: الاعتاق عليها أي: على إزالة الملك مجازاً فقوله: أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، وحيث أن يكون المجاز في المفرد، فقوله: أو يطلق عطف على قوله فيسند. فلان قيل: ليس مجازاً، هذا إشكال على قوله: أو يطلق عليها مجازاً أي ليس إطلاق الاعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول أي: منقول شرعي، والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا: منقول في إثبات القوة

المخصوصة، لافى إزالة الملك، ثم يطلق مجازاً على سببه وهو إزالة الملك، يرد عليه أي على ما سبق أن الطلاق رفع القيد، والإعتاق إثبات القوة الشرعية، إنا نستعير الطلاق وهو إزالة القيد لإزالة الملك لا للفظ الإعتاق حتى يقولوا: الإعتاق ما هو، فالاتصال المُجَوِّز للاستعارة موجود بين إزالة الملك وإزالة القيد ولا يتعلق مبحثنا أن الإعتاق ما هو فالجواب، اعلم أن هذا الجواب ليس لإبطال هذا الإيراد فإن هذا الإيراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر، وهو أن إزالة الملك أقوى من إزالة القيد، وليست أي إزالة الملك لازمة لها أي: لإزالة القيد فلا تصح استعارة هذه أي: لإزالة القيد لتلك أي لإزالة الملك بل على العكس فإن الاستعارة لا تجرى إلا من طرف واحد كالأسد للشجاع.

ترجمہ: ((اگر کہا جائے کہ اعتاق تو امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ازلہ ملک کو کہتے ہیں)) جیسے کہ تجزی اعتاق کے مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے ((اور طلاق بھی ازلہ قید کو کہتے ہیں تو ایسی مناسبت پائی گئی جو ان دونوں کے درمیان استعارہ کو جائز قرار دیتی ہے ہم نے کہا ٹھیک ہے)) یعنی مسئلہ تجزی اعتاق میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اعتاق ازلہ ملک کے لئے ہے ((لیکن بایں طور کہ جو تصرف مالک سے صادر ہو وہ ہے ازلہ ملک نہ یہ کہ شارع نے اعتاق کو ازلہ ملک کے لئے وضع کیا ہے، لہذا اعتاق سے مراد اثبات قوت ہے)) یعنی اعتاق سے مراد قوت مخصوصہ ہے، اس لئے کہ شارع نے اس کو اسی کے لئے وضع کیا ہے، اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب شارع نے اعتاق کو قوت مخصوصہ کے لئے وضع کیا ہے تو پھر مناسب یہ ہے کہ اس کی اسناد مالک کی طرف نہ ہو، کیونکہ اس نے تو قوت کو ثابت نہیں کیا، مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ ((اس کو مالک کی طرف مجازاً منسب کیا جاتا ہے کیونکہ اس سے اس کا سبب یعنی ملک کو زائل کرنا صادر ہوتا ہے)) تو یہ ”أثبت الربيعُ البقل سگی طرح مجاز فی الاسناد ہے۔ ((یا اعتاق کا اطلاق ملک کے ازالے پر مجازاً ہو)) لہذا ”اعتق فلان عبده“ کا معنی ”ازال ملکہ“ ہوگا، بطریق اطلاق اسم المسبب علی السبب، اس وقت مجاز فی المفرد ہوگا اور مصنف کے قول او يطلق کا عطف فیسند پر ہے۔

((اور اگر کہا جائے کہ یہ مجاز نہیں ہے)) یہ ایک اشکال ہے مصنف کے قول ”او يطلق علیہا مجازاً“ پر، یعنی ”لیس إطلاق الاعتاق على إزالة الملك بطريق المجاز“ اعتاق کا اطلاق

ازالہ ملک پر مجاز کے طور پر نہیں، ((بلکہ یہ اسم منقول ہے)) یعنی منقول شرعی ہے اور منقول شرعی حقیقت شرعیہ ہوتی ہے ((تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ اعتاق منقول ہے اثبات قوت مخصوصہ میں) نہ کہ ازالہ ملک میں ((پھر مجاز اس کے سبب یعنی ازالہ ملک پر اس کا اطلاق ہونے لگا))۔ ((اس پر اعتراض ہوتا ہے)) یعنی ماقبل میں جو گزرا کہ طلاق رفع قید کا نام ہے اور اعتاق اثبات قوت شرعیہ کا ((کہ ہم تو طلاق جو کہ ازالہ قید ہے کا استعارہ (سیدھا) ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں)) لفظ اعتاق کے لئے نہیں کرتے یہاں تک کے (احناف کی طرف سے) کہا جائے کہ اعتاق کیا ہے؟ تو ازالہ ملک اور ازالہ قید کے درمیان استعارہ کا مجوز علاقہ پایا گیا (الا وہی صفة الإزالة) اور ہماری بحث اعتاق سے متعلق نہیں (کہہا جائے) کہ وہ کیا ہے۔

تو اس کا جواب ((واضح رہے کہ اس اعتراض کے ابطال کے لئے یہ جواب نہیں کیونکہ یہ اعتراض بجا ہے بلکہ استعارہ کو ایک دوسرے طریقے سے باطل کیا جا رہا ہے)) (وہ یہ کہ ازالہ ملک قوی ہے ازالہ قید سے اور ازالہ ملک ازالہ قید کے لئے لازم بھی نہیں ہے، لہذا ازالہ قید کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے جائز نہیں بلکہ اس کے برعکس (یعنی استعارہ لإزالة الملك لإزالة القيد) درست ہے، اس لئے کہ استعارہ صرف طرف واحد سے جاری ہوتا ہے جیسے کہ اسد کا استعارہ شجاع کے لئے (فلذا لا يجوز استعارة الشجاع للأسد)۔

سوال اول دوم: فإن قيل الاعتاق لإزالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله.....: معترض کہتے ہیں کہ طلاق ازالہ قید کا نام ہے، اور آئیے ہم آپ کو آپ کے امام صاحب کی زبانی سنا دیتے ہیں کہ انہوں نے اعتاق نام رکھا ہے ازالہ ملک کا، لہذا طلاق میں بھی ازالہ ہے اور اعتاق میں بھی ازالہ ہے، تو دونوں میں استعارہ کو جائز قرار دینے والی مناسبت موجود ہے، طلاق کے لئے اعتاق کا استعارہ درست ہے، تو آپ کیوں اس سے انکار کرتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے بڑی احتیاط سے کام لیا ہے، فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے جو اعتاق کا معنی ازالہ ملک بیان کیا ہے یہ مالک کے اعتبار سے ہے شریعت کے اعتبار سے نہیں، کیوں کہ یہ کام مالک کا ہے کہ وہ اپنی ملک کو ذائل کر دے، باقی شریعت اس سے قوت مخصوصہ مراد لیتی ہے لہذا اعتبار شریعت کا

ہوگا اس لئے کہ بات شریعت کی چل رہی ہے۔

سوال سوم: فیرد علیٰ هذا أن الاعناق : اس پر معترض نے اعتراض کیا ہے کہ جب اعتاق نام ہے ”اثبات قوۃ شرعیہ“ کا وہ تو شریعت ثابت کرتی ہے، پھر اعتاق کی نسبت مالک کی طرف کیوں ہوتی ہے، حالانکہ کہتے ہیں ”فلان أعتق عبده“ لہذا یہ نسبت درست نہیں ہونی چاہئے؟

جواب: اس کے جواب میں دو باتیں کہی ہیں ایک تو یہ کہ یہ مجازی الاسناد ہے یعنی نسبة الشيء الى غیر ما هو له جیسے اُنْبَتَ الرِّبْعُ الْبَقْلَ میں کہ ”ربیع“ سبب ہے، اسی طرح مالک بھی سبب ہے اس لئے اس کی طرف نسبت کردی، دوسری بات یہ ارشاد فرمائی کہ اثبات قوۃ شرعیہ کا اطلاق ازالہ ملک پر از قبیل مجاز ہے اور یہ ایسا ہے جیسے اسد کا اطلاق شجاع پر مجاز ہوتا ہے، اس اعتبار سے یہ مجازی المفرد ہوگا۔

سوال چہارم: فلان قیل لیس مجازاً : اس جواب پر پھر معترض نے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ یہ کہنا کہ اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر مجاز ہو رہا ہے، ہمیں تسلیم نہیں ہے، بلکہ اعتاق کا اطلاق ازالہ ملک پر حقیقت ہے مجاز نہیں، اس لئے کہ یہ منقول شرعی ہے اور منقول شرعی حقیقت ہوا کرتا ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ اعتاق کا ایک معنی ازالہ ملک اور دوسرا معنی اثبات القوۃ ہے، لہذا اعتاق جو شرعاً منقول ہے وہ اثبات القوۃ کے معنی میں منقول ہے، اور یہ اس کا معنی حقیقی ہے، اب اگر اس کا اطلاق ازالہ ملک پر ہو تو یہ مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت، کیونکہ شرعاً یہ ازالہ ملک کے معنی میں منقول نہیں ہے۔

یرد علیہ ای ما سبق : یہ آخری سوال جواب ہے اور اس کا تعلق ہے طلاق کے معنی رفع القید اور اعتاق کے معنی اثبات القوۃ الشرعیہ سے۔

سوال پنجم: معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ہم طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے کرتے ہیں بیچ میں اعتاق کو لاتے ہی نہیں، ہم طلاق بول کر اعتاق کو مراد نہیں لیں گے بلکہ یہاں طلاق بول کر ازالہ ملک کو مراد لیتے ہیں، اب طلاق میں بھی ازالہ موجود ہے اور ازالہ ملک میں بھی ازالہ موجود ہے، لہذا دونوں میں مناسبت پائی گئی تو استعارہ درست ہونا چاہیے؟

جواب: مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ اعتراض حق ہے اور قوی ہے اس کا جواب تو ہم نہیں دیتے بلکہ ہم استعارہ کو ایک دوسرے طریقے سے باطل کرتے ہیں، پہلے یہ بات سمجھ لیں کہ مستعار منہ، وجہ شبہہ میں

اقوی ہونا چاہئے بمقابلہ مستعار لہ کے، لہذا اب دیکھ لیں طلاق اور ازالہ ملک میں اقوی ازالہ ملک ہے تو اقوی کا استعارہ ضعیف کے لئے درست ہے، لیکن اس کا عکس درست نہیں، جیسا کہ ”اسد“ کا استعارہ شجاع کے لئے کر سکتے ہیں لیکن ”شجاع“ کا استعارہ اسد کے لئے نہیں کر سکتے، اسی طرح ازالہ ملک کا استعارہ طلاق کے لئے تو درست ہے، لیکن طلاق کا استعارہ ازالہ ملک کے لئے درست نہیں۔

مزید تفریع بمع وضاحت

وكذا إجارة الحر، عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق، وإنما قيد بالحر حتى لو كان عبداً ثبت البيع، تنعقد بلفظ البيع دون العكس؛ لأن ملك الرقبة سبب لملك المنفعة، وهذه المسئلة مبنية أيضاً على الأصل المذكور: ”إن الشيء إذا كان سبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس“ ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه إلى المنفعة جواب إشكال، وهو أن يقال: إذا صح استعارة البيع للإجارة ينبغي أن يصح عقد الإجارة بقوله: بعت منافع هذه الدار، في هذا الشهر، بهنه. لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله: لأن ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله: ”ولا يلزم“ وقوله: ذلك إشارة إلى عدم الصحة باللفظ المذكور، بل لأن المنفعة المعلوم لا تصلح محلاً للإضافة حتى لو أضاف الإجارة إليها لا تصح، فكذا المجاز عنها، فالإجارة إنما تصح إذا أضيف العقد إلى العين، فإن العين يقوم مقام المنفعة في إضافة العقد، ثم اعلم أن في الأمثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والإجارة بلفظ البيع، الحق أن جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اسم السبب على المسبب لأن الهبة ليست سبباً لملك المتعة الذي ثبت بالنكاح بل إطلاق اللفظ على مابن معناه للاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة، ثم إنما لا يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد، وأما مثال البيع والملك فصحيح. واعلم أنه يعتبر السماع في أنواع العلاقات لا في أفرادها فإن إبداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة، وعند البعض لا بد من السماع، فإن النخلة تطلق على الإنسان الطويل دون غيره، قلنا: لا اشتراط المشابهة في أخص الصفات.

ترجمہ: ((اسی طرح حر کا اجارہ)) اس کا عطف مصنف کے قول ”فيقع الطلاق بلفظ العتق“ پر

ہے، اور اجارہ کو حر کے ساتھ مقید کیا کیونکہ اگر عبد ہو تو (بوجہ اسکے مال ہونے کے) بیع ثابت ہو جائے گی، ((لفظ بیع کے ساتھ منعقد ہو جائے گا، لیکن اس کا عکس نہ ہوگا، کیونکہ ملک رقبہ ملک منفعت کے لئے سبب ہے)) اس مسئلہ کی بنا بھی مذکورہ اصل ”إن الشيء إذا كان مسبباً محضاً يصح إطلاقه على المسبب دون العكس“ پر ہے ((اور بیع کو منفعت کی طرف مضاف کرنے کی صورت میں عدم صحت لازم نہ آئے گی)) یہ ایک اشکال کا جواب ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب بیع کا استعارہ اجارہ کے لئے جائز ہے تو مناسب ہے کہ عقد اجارہ ان الفاظ سے بھی درست ہو ”بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه“ جب کہ ان الفاظ سے اجارہ درست نہیں ((کیونکہ یہ فساد مجاز کی وجہ سے نہیں)) یہ مصنف کے قول ”ولا يلزم“ کی دلیل ہے، اور ”ذلك“ سے عدم الصحة بلفظ المذکور کی طرف اشارہ ہے، ((بلکہ اس وجہ سے کہ منافع معدوم ہیں، اضافت کا محل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے یہاں تک کہ اگر اجارہ کو ان کی طرف مضاف کیا تو درست نہ ہوگا، اسی طرح مجاز بھی ان سے درست نہ ہوگا)) کیونکہ اجارہ جب درست ہوتا ہے جب بیع کو عین کی طرف مضاف کیا جائے، کیونکہ اضافت عقد میں عین، منافع کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔

پھر معلوم ہونا چاہیے کہ مثلہ مذکورہ میں یعنی نکاح بلفظ الہیۃ، بیع اور طلاق بلفظ العتق اور اجارہ بلفظ البیع میں حق بات یہ ہے کہ یہ سبب استعارہ کے طور پر ہیں، لا بطریق اسم السبب علی المسبب، کیونکہ ہبہ اس ملک متعہ کے لئے سبب نہیں جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے بلکہ لفظ کا اطلاق ایک امر مابین پر ہے ان دونوں میں لازم کے اندر اشتراک کی وجہ سے، اور یہ استعارہ ہے، اور ان مثلہ میں جو عکس ثابت نہیں ہوتا وہ اس وجہ سے ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ”إن الاستعارة لا تجري إلا من طرف واحد“ البتہ بیع اور ملک کی مثال درست ہے۔

((یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ (جواز مجاز کے سلسلے میں) علاقہ کی انواع میں سماع کا اعتبار ہوگا اس کے افراد میں نہیں، کیونکہ استعارات لطیفہ کی ایجاد یہ فن بلاغت سے تعلق رکھتی ہے (اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے جب جزئیات کا ایجاد مسموع من الالفاظ نہ ہو بلکہ اپنی طرف سے ہو) اور بعض حضرات کے ہاں جزئیات میں بھی سماع لازم ہے، کیونکہ نخلہ کا اطلاق صرف انسان طویل پر ہوتا ہے اس کے علاوہ کسی دوسری طویل شیء پر نہیں ہوتا، ہم جواب میں کہتے ہیں کہ یہ مخصوص صفات میں مشابہت کی

شرط کی بنا پر ہے)) (کہ نخلہ میں اور انسان طویل میں طول مع الاستقامة، اور قطع راس کی صورت میں عدم بقاء میں اشتراک ہے، جو کہ اور کسی دوسری چیز میں نہیں)۔

و کذا إجارة الحر

بہت پہلے سے یہ بات چلی آرہی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے، یہ اتصال اگر مسائل شرعیہ میں موجود ہو تو ایک مسئلہ کا استعارہ دوسرے کے لئے جائز ہے، مثلاً ہبہ، بیع وغیرہ، اسی طرح کہتے ہیں کہ بیع وضع ہے ملک رقبہ کے لئے، اور اجارۃ الحر ملک منفعت کے لئے، اور ملک رقبہ ملک منفعت کے لئے سبب ہے، لہذا بیع کا لفظ بول کر اجارۃ الحر مراد لینا جائز ہے، یہاں حر کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ اگر غلام ہو تو اجارہ کی بجائے بیع ہو جائے گی، چونکہ یہ سبب ”سبب محض“ ہے، لہذا سبب بول کر مسبب مراد لینا تو جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں، لہذا اجارہ بول کر بیع مراد لینا جائز نہیں۔

ولا يلزم عدم الصحة.....: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جب بیع بول کر اجارۃ الحر کو مراد لینا جائز ہے تو پھر ”بیع منافع“ بول کر اجارہ بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہئے، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ یہ ناجائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کہتا ہے ”بعث منافع هذه الدار في هذا الشهر بهذه الدراهم“ تو اس سے اجارہ منعقد نہیں ہوتا، آخر ایسا کیوں ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ سمیت کے لحاظ سے تو یہ درست ہونا چاہئے، لیکن یہاں ایک اور وجہ سے فساد آیا ہے، وہ یہ کہ منافع چونکہ شی معدوم ہیں، اور شی معدوم کی بیع جائز نہیں، کیونکہ اس میں بیع کی اضافت منافع کی طرف ہے حالانکہ منافع کی طرف اضافت کرتے ہوئے اگر لفظ اجارہ استعمال ہو تو تب بھی یہ اجارہ درست نہیں، اور ہونا یہ چاہیے کہ اجارہ میں منافع کا نام نہ لیا جائے، بلکہ بیع کو عین کی طرف منسوب کیا جائے تو عین منافع کے قائم مقام ہو جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے میں آپ کا گھراتی مدت کے لئے اتنے کرائے پر لے رہا ہوں، تو یہاں گھر منافع کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔

تنبيهات مثلاًشہ کا بیان

① تنبیہ تو یہ ہے کہ جو مثالیں ماقبل میں ذکر ہوئی ہیں حقیقت یہ ہے کہ یہ سبب مسبب کی مثالیں نہیں بلکہ استعارہ کی مثالیں ہیں، کیونکہ ہر ایک کا مفہوم دوسرے سے متبائن ہے۔

۲ تبیہ یہ ہے کہ استعارہ چونکہ طرف واحد سے جاری ہوتا ہے، اس لئے ہم نے بار بار عرض کیا کہ ان امثلہ میں عکس ثابت نہیں ہوتا، البتہ بیچ اور ملک میں سمیت کا علاقہ ہے۔

۳ علاقہ مجاز کی انواع میں تو سماع ضروری ہے، البتہ افراد میں ضروری نہیں، مثلاً علاقہ کون، اول وغیرہ یہ انواع ہیں، تو ان کے لئے سماع ضروری ہے کہ آپ ان علاقوں سے آگے نہیں نکل سکتے کہ آپ اپنا کوئی علاقہ بنادیں۔ البتہ افراد مجاز میں آپ کو اختیار ہے اس لئے کہ بلاغت کی یہ شان ہے کہ بلاغت والا شخص سبب مسبب یا حال محل وغیرہ کا علاقہ افراد کے اندر خود متعین کرتا ہے۔

دوسری ایک رائے اس سلسلے میں یہ ہے کہ جیسے انواع علاقہ مجاز میں سماع ضروری ہے اسی طرح افراد مجاز کے لئے بھی سماع ضروری ہے، لہذا افراد مجاز کا سماع بھی اہل لغت سے ضروری ہوگا۔ چنانچہ نخلہ کا اطلاق اس انسان پر ہوتا ہے جو طویل ہو اس کے علاوہ کسی اور طویل چیز پر نہیں ہوتا۔ لیکن مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو رد کر دیا ہے کہ یہاں بھی جو نخلہ کا اطلاق انسان پر ہے اس میں بھی مشابہت کی وجوہ موجود ہیں، ایک طول اور لمبائی ہے اور ایک یہ کہ سر کاٹنے کے بعد زندہ نہ رہنا چاہیے، کھجور کا سر کاٹیں یا انسان کا، لہذا جس میں یہ دو جہیں ہوں اس کے لئے نخلہ کے لفظ کا استعارہ ہو سکتا ہے، ورنہ نہیں۔

مجاز کی خلفیت کا بیان

مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم، فعنده التكلم بهذا ابني للأكثر سنا منه في إثبات الحرية خلف عن التكلم به في إثبات البنية، والتكلم بالأصل صحيح من حيث أنه مبتدأ وخبر، وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنية به، والأصل ممتنع، ومن شرط الخلف إمكان الأصل و عدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما، اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أي فرع لها، ثم اختلفوا أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أي: الحكم الذي ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلاً بلفظ "هذا ابني" خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنية مثلاً، وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بأن لفظ: "هذا ابني" إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ "هذا حر" فيكون التكلم باللفظ

الذی یفید عین ذلك المعنى بطريق المجاز خلفاً عن التكلم باللفظ الذى يفيد عین ذلك المعنى بطريق الحقيقة، وبعضهم فسروه بأن لفظ "هذا ابني" إذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني إذا أريد به البنوة، والوجه الأول صحيح فى المعنى مفيداً للغرض فإن لفظ "هذا ابني" خلف عن لفظ "هذا حر" أي: قائم مقامه، والأصل وهو "هذا حر" صحيح لفظاً وحكماً، فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لأمرين: أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق، ولم يذكروا الخلاف إلا فى جهة الخليفة، فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الأصل وفيما هو الخلف، بل الخلاف يكون فى جهة الخلفية فقط، فعندهما "هذا ابني" إذا كان مجازاً خلف عن "هذا ابني" إذا كان حقيقة فى حق الحكم، أي: حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي، وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عین هذا اللفظ لكن بالجهتين، فعلى كلا المذهبين الأصل "هذا ابني" والخلاف فى الجهة فقط، فعندهما من حيث الحكم، وعنده من حيث اللفظ، ولو كان المراد أن "هذا ابني" خلف عن "هذا حر" فالخلاف يكون فى الأصل والخلف لا فى جهة الخلفية. والأمر الثاني أن فخر الاسلام رحمه الله قال: إنه يشترط صحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر موضوع للإيجاب بصيغته، وقد وجد ذلك فإذا وجد وتعدى العمل بحقيقته أي: بالمعنى الحقيقي فصحة الأصل من حيث أنه مبتدأ وخبر وتعدى العمل بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني مراداً به البنوة. فأما "هذا حر" فإنه صحيح مطلقاً والعمل بحقيقته غير متعذر، فعلم أن الأصل هذا ابني مراداً به البنوة.

ترجمہ: ((امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے کلم میں اور صاحبین رحمہما اللہ کے ہاں حکم میں، پس امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں "هذا ابني" کا جملہ استعمال کرنا ایسے غلام کے لئے جو کہ اس قائل سے عمر میں بڑا ہو، یہ اثبات حریت کے سلسلے میں خلیفہ ہے اس "هذا ابني" کا جو کہ اس سے اثبات بنوۃ مراد ہو۔ اور اصل پر کلم درست ہے کہ (هذا ابني) مبتدأ خبر ہیں۔ اور صاحبین کے ہاں اس لفظ سے ثبوت حریت یہ خلیفہ ہے ثبوت بنوۃ کا اسی لفظ سے اور اصل ممتنع ہے، اور خلفیت کے لئے یہ شرط ہے کہ اصل ممکن ہو، اور عدم ثبوت کسی عارض کی وجہ سے ہو تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں غلام آزاد ہو جائے گا، صاحبین کے ہاں نہیں۔))

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، یعنی اس کی فرع ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ آیا خلفیت تکلم میں ہے یا حکم میں، صاحبین کے ہاں حکم میں ہے، یعنی وہ حکم جو اس لفظ سے بطور مجاز ثابت ہو، جیسے ثبوت حریت مثلاً ”ہذا ابنی“ سے، یہ خلیفہ ہے اس حکم کا جو اس لفظ سے بطور حقیقت ثابت ہو، جیسے ثبوت نبوت مثلاً اور امام ابو حنیفہ کے ہاں (مجاز) تکلم میں (حقیقت کا) خلیفہ ہے، بعض شارحین نے اس قول کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ”ہذا ابنی“ کا لفظ جب اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے ”ہذا حر“ کا، لہذا اس لفظ پر تکلم جو بعینہ اس معنی کا بطور مجاز فائدہ دیتا ہے خلیفہ ہے اس لفظ پر تکلم کا جو بعینہ اس معنی کا فائدہ بطور حقیقت دیتا ہے، اور بعض نے یہ تفسیر کی ہے کہ لفظ ”ہذا ابنی“ جب اس سے حریت مراد ہو یہ خلیفہ ہے ”ہذا ابنی“ کا جب اس سے نبوت مراد ہو، پہلی وجہ معنی کے اعتبار سے درست ہے اور مفید للغرض بھی ہے، کیونکہ لفظ ”ہذا ابنی“ یہ ”ہذا حر“ کے قائم مقام ہے، اور اصل جو کہ ”ہذا حر“ ہے لفظاً و حکماً دونوں طرح درست ہے، تو خلف اب صحیح ہوگا لیکن وجہ ثانی اس مقام کے لحاظ سے دو امور کی وجہ سے زیادہ مناسب ہے، پہلا امر ان میں سے یہ ہے کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ ہے اور علماء نے اختلاف صرف جہت خلفیت میں کیا ہے، لہذا لازم ہے کہ اختلاف اصل اور خلف میں نہ ہو بلکہ اختلاف صرف جہت خلفیت میں ہو، صاحبین رحمۃ اللہ علیہا کے ہاں ”ہذا ابنی“ جب مجاز ہو تو یہ خلیفہ ہے ”ہذا ابنی“ کا جب حقیقت ہو، حکم میں، یعنی (ہذا ابنی) اس کا حکم مجازی خلیفہ ہے حکم حقیقی کا، اور امام ابو حنیفہ کے ہاں یہ لفظ خلیفہ ہے بعینہ اسی لفظ کا لیکن دو جہتوں سے، دونوں مذہبوں کی بنا پر اصل ”ہذا ابنی“ ہے اور اختلاف فقط جہت میں ہے، صاحبین کے ہاں (خلفیت) من حیث الحکم ہے اور امام ابو حنیفہ کے ہاں من حیث اللفظ، اور اگر مراد یہ ہو کہ ”ہذا ابنی“ یہ ”ہذا حر“ کا خلیفہ ہے تو پھر اختلاف اصل اور خلف میں ہوگا، جہت خلفیت میں نہ ہوگا۔ اور امر ثانی یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ اصل کی صحت بایں طور شرط ہے کہ وہ مبتدا خبر ہو، اور وہ صیغہ اثبات کے لئے موضوع ہو (یعنی بایں وضع ہو کہ اس سے کوئی حکم ثابت ہو) اور جب یہ بات پائی جائے اور اس کی حقیقت یعنی معنی حقیقی پر عمل کرنا معذور ہو (تو میرورت الی الجاز ہوگی) لہذا صحت اصل بایں طور کہ وہ مبتدا خبر ہو، اور پھر معنی حقیقی پر عمل کا معذور ہونا یہ دونوں ”ہذا ابنی“ کے ساتھ مخصوص ہیں، باقی ”ہذا حر“ تو یہ مطلقاً صحیح ہے، اور اس کے معنی حقیقی پر عمل بھی معذور نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ اصل ”ہذا ابنی“ ہے جب کہ اس سے نبوت مراد ہو۔

مسئلۃ المجاز خلف عن الحقيقة.....

مسئلہ بالکل واضح ہے کہ حقیقت اصل اور مجاز فرع ہے، اس میں کسی کو اختلاف نہیں، البتہ اختلاف اس میں ہے کہ جہت خلفیت کیا ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، تکلم کے اعتبار سے اور صاحبین کے نزدیک مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے حکم کے اعتبار سے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں اگر حقیقت اپنے الفاظ کے اعتبار سے درست اور صحیح ہو لیکن اس حقیقت کے حکم پر کسی وجہ سے عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز اس کا خلیفہ ہو جائے گا فی حق الحکم۔ جب کہ صاحبین اس کے قائل ہیں کہ مجاز خلیفہ ہے اس اعتبار سے کہ اگر حقیقت کے حکم پر عمل کرنا ممکن ہو تو پھر مجاز خلیفہ بنے گا ورنہ نہیں۔ مثال کے طور پر ایک شخص اپنے سے بڑے غلام کو کہتا ہے ”ہذا ابني“ کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ اب امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہاں حقیقت ہے ”ہذا ابني، المراد به البنوة“ اور مجاز ہے ”ہذا ابني المراد به الحرية“ البتہ ہم حقیقت کو دیکھتے ہیں کہ الفاظ کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، لیکن اس پر عمل معذور ہے کہ کسی کا بیٹا اس سے عمر میں بڑا نہیں ہو سکتا، لہذا مجاز کی طرف صیرورت ہوگی اور مجاز اس کا خلیفہ ہوگا، اور حریت ثابت ہو جائے گی۔ صاحبین فرماتے ہیں ”ہذا ابني، المراد به البنوة“ حقیقت ہے اور ”ہذا ابني المراد به الحرية“ یہ مجاز ہے، اب حقیقت کو ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے حکم پر عمل کرنا ممکن نہیں، لہذا حقیقت درست نہیں، جب حقیقت درست نہیں تو مجاز کی طرف صیرورت بھی نہیں ہوگی، صاحب تنقیح کا کلام آپ نے سماعت فرمایا۔ اب صاحب توضیح ترتیب کو بدل کر صاحبین کا مذہب مقدم اور امام صاحب کا مذہب موخر کر کے فرماتے ہیں کہ صاحبین کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، حکم کے اعتبار سے ان کی نظر میں ”ہذا ابني المراد به البنوة“ یہ حقیقت ہے اور ”ہذا ابني المراد به الحرية“ یہ مجاز ہے، گویا ”ہذا ابني“ بمعنی ”ہذا حر“ کے ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، تکلم کے اعتبار سے۔ اس بات کی دو طرح تفسیر کی گئی ہے:

① امام ابوحنیفہ کے ہاں ”ہذا ابني، المراد به الحرية“ خلیفہ ہے ”ہذا حر“ کا، تو بطور مجاز جو معنی الفاظ سے حاصل ہو رہا ہے، وہی معنی دوسرے الفاظ سے بطور حقیقت حاصل ہو رہا ہے۔

② امام ابوحنیفہ کے ہاں ”ہذا ابني المراد به الحرية“ خلیفہ ہے، ”ہذا ابني المراد به البنوة“ کا۔

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ پہلے والا معنی بالکل صحیح اور درست ہے، اس لئے کہ مقصد اور غرض ہے حریت، اور ”ہذا حر“ ہی اس کے لئے موضوع اور موزون ہے۔ البتہ اس مقام کے لحاظ سے دوسرے والے معنی کو

اولیت حاصل ہے کہ ”هذا ابني المراد به البنوة“ حقیقت ہے اور ”هذا ابن ي المراد به الحرية“ اس سے مجاز ہے۔ اور اس کی اولیت کی دو وجہیں ہیں:

① پہلی وجہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ ہے، بلکہ اختلاف جہت خلفیت میں ہے، لہذا حقیقت اور مجاز دونوں فریق کی نظر میں متفق ہونا چاہئے اور یہ تب ہی ہوگا جب کہ حقیقت ”هذا ابني، المراد به البنوة“ ہو اور ”هذا ابني المراد به الحرية“ اس سے مجاز ہو، اس لئے کہ صاحبین نے بھی اس طرح مانا ہے۔

② دوسری وجہ یہ ہے کہ فخر الاسلام علامہ بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ اگر حقیقت الفاظ کے اعتبار سے درست ہو لیکن اس کے حکم پر عمل نہ ہو سکے تو اس وقت صیرورت الی المجاز ہوگی، اب ہم دیکھتے ہیں کہ ”هذا حر“ پر عمل کرنا کوئی مشکل کام نہیں، البتہ اگر بڑی عمر کے آدمی کو ”هذا ابني“ کہہ دے تو یہ ایسا کلام ہے کہ اس پر عمل کرنا مشکل ہے لہذا مجاز کی طرف صیرورت ہوگی تو اس کلام سے بھی وجہ ثانی کی تائید ہوتی ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

فحاصل الخلاف أنه إذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا؟ فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز، وعندہ لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية.

ترجمہ: اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ استعمال کیا جائے اور اس سے معنی مجازی مراد لیا جائے تو کیا اس لفظ کے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے یا نہیں؟ صاحبین کے ہاں شرط ہے لہذا جہاں بھی معنی حقیقی ممتنع ہوگا مجاز درست نہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں لفظ کے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط نہیں بلکہ صرف لفظ کا عربیت کے اعتبار سے درست ہونا کافی ہے۔

فحاصل الخلاف.....

آخر میں صاحب توضیح اختلاف کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب لفظ استعمال ہو، اور اس سے معنی مجازی مراد ہو تو کیا اس لفظ سے معنی حقیقی کا ممکن ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ صاحبین اس کو ضروری قرار دیتے ہیں جب کہ امام صاحب ضروری قرار نہیں دیتے، بلکہ ان کے ہاں لفظ کا عربیت کے اعتبار سے صحیح ہونا کافی ہے۔

مجاز کی خلفیت میں فریقین کے دلائل

لہما أن فی المجاز ینتقل الذہن من الموضوع له إلی لازمه أي: اللّازم موقوف علی الأول أي: الموضوع له، فیکون اللّازم خلفاً و فرعاً للموضوع له، وهذا هو المراد بالخليفة فی حق الحکم، فلا بد من إمكانه أي: إمكان الأول وهو المعنی الموضوع له لتوقف المعنی المجازی علیه، وأيضاً بناء علی الأصل المتفق علیه أن من شرط صحة الخلف إمكان الأصل كما فی مسألة: ”مسّ السماء“ فإن إمكان الأصل فیها شرط لصحة الخلف، وصورة المسئلة أن یحلف بقوله: ”والله لا أمسّ السماء“ تجب الکفارة لأن الکفارة خلف عن البر ففی کل موضع یمکن البر ینعقد الیمین، وتجب الکفارة، وفی کل موضع لا یمکن البر لا ینعقد الیمین ولا تجب الکفارة، ففی مسألة ”مسّ السماء“ البر، وهو الممسّ، یمکن فی حق البشر، كما کان للنبی علیه السلام. وإن حلف لأشربنّ الماء الذي فی هذا الكوز، ولا ماء فيه، لا تجب الکفارة لأن الأصل وهو البر غیر یمکن، فالمتشهد هاتان المسئلتان، والفرق الذي بينهما وإنما لم نذكر فی المتن مسألة الكوز؛ لأن المعتاد فی كتبنا ذکرهما معاً، فکل منهما ینبئ عن الآخر:

ترجمہ: ((صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مجاز میں ذہن موضوع له سے اس کے لازم کی طرف منتقل ہوتا ہے، تو ثانی یعنی لازم موقوف علی الاول ہے)) یعنی موضوع له پر، تو لازم خلف اور فرع ہوگا موضوع له کے لئے، اور خلفیت فی الحکم سے یہی مراد ہے ((لہذا ضروری ہے کہ اس کا امکان ہو)) یعنی اول جو کہ معنی موضوع له ہے ممکن ہو، معنی مجازی کے اس پر موقوف ہونے کی وجہ سے اور اس اصل متفق علیہ کی وجہ سے بھی کہ صحت خلف کے شرائط میں سے ایک شرط اصل کا ممکن ہونا ہے ((جیسا کہ مسئلہ ”مسّ السماء“ میں ہے)) کیونکہ اس میں صحت خلف کے لئے امکان اصل شرط ہے، اور مسئلے کی صورت یہ ہے کہ کوئی قسم کھائے ”والله لا أمسّ السماء“ (کہ بخدا میں ضرور آسمان کو چھوؤں گا) تو کفارہ واجب ہوگا اس لئے کہ کفارہ بڑ کا خلیفہ ہے اور ہر وہ مقام جہاں بڑ ممکن ہو یمین منعقد ہو جاتی ہے، اور کفارہ واجب ہو جاتا ہے، اور ہر وہ مقام جہاں بڑ ممکن نہ ہو تو یمین بھی منعقد نہ ہوگی اور کفارہ بھی واجب نہ ہوگا، لہذا مس سماء کے مسئلہ میں بڑ جو کہ (آسمان کو) مس کرنا ہے ممکن ہے بشر کے حق میں،

جیسا کہ نبی علیہ السلام کے لئے ثابت ہے (شب معراج میں)۔ اور اگر قسم کھا کر کہا: ”لأشربن الماء الذي في هذا الكوز“ (میں ضرور اس کوزے سے پانی پیوں گا) جب کہ اس میں پانی ہے ہی نہیں، اس میں کفارہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل جو کہ بر ہے وہ ممکن نہیں۔ تو یہ دو مسئلے اور ان کا باہمی فرق مستشهد ہے (ہذا ابنی والے مسئلے کے لئے) اور متن میں جو کوز کے مسئلے کو ذکر نہیں کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عموماً ہماری کتابوں میں ان دونوں مسئلوں کا ذکر اکٹھے ہوتا ہے، اور ان میں سے ہر ایک مسئلہ دوسرے کی خبر دیتا ہے۔ (لہذا ایک کا ذکر کرنا دونوں کی یاد دلانے کے لئے کافی ہے)۔

لہما أن فی المجاز.....

یہ بات آپ کے سامنے آئی تھی کہ حقیقت اصل اور مجاز اس کی فرع ہے، البتہ مجاز کس طرح حقیقت کی فرع ہے تو اس جہت خلفیت میں امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے، یہاں سے دونوں فریقوں کے دلائل ذکر کر رہے ہیں۔

صاحبین کی دلیل

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت موضوع لہ ہوا کرتی ہے اور مجاز لازم موضوع لہ ہوا کرتا ہے، لہذا جب معنی موضوع لہ درست ہوگا تو لازم کی طرف صیرورت ہوگی، ورنہ نہیں، لہذا معنی موضوع لہ کا امکان ضروری ہے، اب اس سلسلے میں دو مسئلے پیش کئے ہیں کہ معنی موضوع لہ کا امکان ہوگا تب ہی لازم کی طرف صیرورت ہوگی۔

پہلا مسئلہ: مس السماء کے متعلق ہے ایک آدمی کہتا ہے ”واللہ لأمسس السماء“ یہ حلف ہے، اور اس کی وضع بری ہونے کے لئے ہے، اور اصل چونکہ ممکن ہے لہذا فرع کی طرف صیرورت ہوگی۔ اصل اس طرح ممکن ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم شب معراج میں آسمانوں پر گئے ہیں، معلوم ہوا کہ انسان کے لئے آسمان کو چھونا ممکن ہے، لہذا یہاں یمین کا انعقاد ہوگا، لیکن حکم پر عمل مشکل ہے، کہ یہ حالف یقیناً مس السماء پر عمل نہیں کر سکتا، لہذا کفارہ ادا کرنا ہوگا جو کہ ”بر“ کا خلیفہ ہے۔ اور اس کے برعکس۔

دوسرا مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی خالی کوزے کے بارے میں کہتا ہے ”واللہ لأشربن الماء الذي في هذا الكوز“ اب یہاں بری ہونا ممکن نہیں، کیونکہ پانی ہی نہیں۔ چونکہ اصل ممکن نہیں ہے لہذا فرع کی طرف صیرورت بھی نہیں ہوگی، لہذا نہ تو یمین منعقد ہوگی اور نہ کوئی کفارہ لازم ہوگا۔

وإنما لم نذكر في المتن: یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ مسئلہ الکوز کو متن میں ذکر کیوں نہیں کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اصل میں ہماری کتابوں میں ان دونوں مسئلوں کو اکٹھا ہی ذکر کرتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کی خبر دیتا ہے، لہذا متن میں یہاں ایک مسئلے کو ذکر کرنے پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

صاحبین کی دلیل کا جواب

قلنا موقوف علی فهم الأول لا علی إرادته؛ إذ لا جمع بينهما أي: بین الحقيقة والمجاز، والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها أي: فی الإرادة فإذا لم يتوقف علی إرادة الأول لا يجب إمكان الأول، وحيث توقف علی فهم الأول، وفهم الأول مبني علی صحة اللفظ من حيث العربية، يكفي صحة اللفظ من حيث العربية فإذا فهم الأول وامتنع إرادته علم أن المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه، فإن هذا المعنى لازم للبنوة فيجعل إقراراً فيعتق قضاء من غير نية؛ لأنه متعين ولا يعتق بقوله: يا ابني؛ لأنه استحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى، فإن الاستعارة تقع أولاً فی المعنى وبواسطته فی اللفظ فيستعار أولاً الهيكل المخصوص للشجاع، ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الأسد للشجاع، ولأجل أن الاستعارة تقع أولاً فی المعنى لا تجري الاستعارة فی الأعلام إلا فی أعلام تدل علی المعنى كحاتم ونحوه، ويعتق بقوله: يا حر؛ لأنه موضوع له.

ترجمہ: ((ہم جواباً کہیں گے کہ (ثانی) اول کے فہم (یعنی مجاز حقیقت کے سمجھنے) پر موقوف ہے، اس کے ارادے پر نہیں، کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی جمع نہیں)) یعنی حقیقت اور مجاز میں۔ اور مراد معنی حقیقی اور مجازی ہے ((اس میں) یعنی ارادہ میں، جب (ثانی) اول کے ارادہ پر موقوف نہیں ہوا، تو اول کا امکان بھی شرط نہیں، اور جب ثانی صرف اول کے فہم پر موقوف ہے، اور فہم اول کی بنا صحت لفظ من حیث العربیہ پر ہے، تو صحت لفظ من حیث العربیہ کافی ہوگی لہذا جب فہم اول (حقیقت) پایا جائے اور اس کا ارادہ ممتنع ہو تو معلوم ہوگا کہ اس سے لازم (مجاز) مراد ہے، جو ملکیت کے وقت سے اس (غلام) کو آزاد کرنا ہے)) کیونکہ یہ معنی بنوت کے لئے لازم ہے ((لہذا اس کو اقرار ٹھہرایا جائے گا، اور بغیر نیت کے قضاء آزاد ہو جائے گا، کیونکہ یہی معنی متعین ہے، البتہ ”یا ابني“ کے قول سے آزاد

نہ ہوگا کیونکہ اس میں بصورتہ اسم، منادی کا استحضار مطلوب ہوتا ہے، معنی کا قصد نہیں ہوتا (لہذا جب معنی کا قصد نہیں ہوتا) تو معنی کی تصحیح کے لئے استعارہ بھی جاری نہ ہوگا، کیونکہ استعارہ اولاً معنی میں ہوتا ہے اور پھر اس کے واسطے سے لفظ میں ((تو اولاً ہیکل مخصوص (جو کہ اسد کا معنی ہے) کا استعارہ ہوگا شجاع کے لئے، اور پھر اس کے واسطے سے لفظ اسد کا استعارہ ہوگا شجاع کے لئے۔ اور چونکہ استعارہ اولاً معنی میں ہوتا ہے، تو اعلام میں استعارہ جاری نہیں ہوتا، (اس لئے کہ اعلام میں معنی لغوی کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا) الا یہ کہ وہ اعلام معنی پر دلالت کرتے ہوں (تو ان میں استعارہ ہوتا ہے) جیسے حاتم (کہ یہ سخاوت کے معنی پر دلالت کرتا ہے) اور اس جیسے اعلام۔ ((اور یا حرّ کے قول سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ اسی کے لئے موضوع ہے۔

قلنا موقوف علی فہم.....

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے صاحبین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ فرع یعنی مجاز کی طرف صیرورت اصل یعنی حقیقت کے مفہوم پر موقوف ہے کہ اصل اپنے مفہوم کے اعتبار سے درست ہو اور مفہوم کی درستگی الفاظ کی صحت پر موقوف ہے، نہ کہ اصل کے ارادہ پر۔ لہذا پہلی مثال ”ہذا ابني“ اپنے الفاظ و مفہوم کے اعتبار سے درست ہے، چنانچہ اس میں صیرورت الی المجاز درست ہوگی، اور غلام آزاد ہو جائے گا من حین ملکہ۔

ولا یعتقد بقولہ یا ابني.....: اگر کوئی شخص اپنے غلام کو پکارتے ہوئے کہے یا ابني! تو اس سے وہ غلام آزاد نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس میں منادی کا استحضار ہے اسم کی صورت میں، اور اس میں کسی معنی کا قصد و ارادہ شامل نہیں، لہذا اس میں استعارہ کا اعتبار نہیں ہوگا، اصل قصہ یہ ہے کہ ”ابني“ کے لفظ سے جو غلام آزاد ہوتا ہے تو اس میں استعارے کا اعتبار ہوتا ہے اور استعارے کے اعتبار کے لئے معنی کا قصد و ارادہ ضروری ہے، اس لئے کہ اولاً معنی میں استعارہ ہوتا ہے اور ثانیاً لفظ میں، لہذا اولاً ہیکل مخصوص کا استعارہ ہوتا ہے شجاع کے لئے اور پھر ثانیاً لفظ ”اسد“ کا شجاع کے لئے استعارہ ہوتا ہے اور ”یا ابني“ میں ایسا نہیں، کیونکہ یہ شخص ”یا ابني“ سے کسی معنی کا قصد نہیں کرتا، تو معنی میں استعارہ نہیں ہوگا، لہذا لفظ میں بھی استعارہ نہیں ہوگا۔

ولأجل أن الاستعارة تقع.....: اس عبارت میں تفریحی طور پر ایک مسئلہ ذکر کیا کہ اعلام میں استعارہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ اولاً معنی میں استعارہ ہوتا ہے، ثانیاً لفظ میں، کیونکہ مشبہ کو مشبہ بہ کی جنس میں داخل کرنے کا نام

استعارہ ہوتا ہے۔ اب جنس اور علم میں تضاد ہے، جب تضاد ہے تو اعلام میں جنس کا اعتبار نہیں ہو سکتا، لہذا اعلام میں استعارہ بھی نہیں ہو سکتا۔ البتہ اگر کوئی ظلم ایسا ہے جو کسی وصف مشہور کو مستلزم ہو تو پھر علم میں بھی استعارہ ہوگا، جیسے ”حاتم“ کہ جو دو سخا میں مشہور ہے، لہذا یہاں استعارہ درست ہے۔ ”ويعتق بقوله يا حر“ یہ ایک چھوٹا سا مسئلہ ہے کہ ایک آدمی اپنے غلام سے کہتا ہے ”یا حر“ تو وہ آزاد ہو جائے گا، کیونکہ ”حر“ کا لفظ حریت کے لئے ہی موضوع ہے لہذا اس سے وہ غلام آزاد ہو جائیگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فلان قيل قد ذكر في علم البيان أن زيدا أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آله؛ لأنه دعوى أمر مستحيل قصداً؛ لأن التصديق والتكذيب يتوجهان إلى الخبر، وإنما يكون استعارة إذا حذف المشبه نحو: رأيت أسداً يرمي، وإن كان هذا مستحيلاً أيضاً بواسطة القرينة لكن غير مقصود فلان القصد إلى الروية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة۔ اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لأجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظاً ومعنى، فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آله، بناءً على الدليل الذي ذكر في المتن، فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيهاً، وفي التشبيه لا يعتق، فعلم من هذا أنهم لا يجوزون الاستعارة إذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصداً فهذا عين مذهبهما؛ لأن شرط صحة المجاز إمكان المعنى الحقيقي.

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ ”ان زيدا أسد“ استعارہ نہیں بلکہ بغير آله تشبیہ کے تشبیہ ہے، کیونکہ یہ قصداً امر محال کا دعویٰ ہے، اس لئے کہ تصدیق و تکذیب دونوں خبر کی طرف راجع ہوتی ہیں، اور استعارہ جب ہوتا ہے جب مشبہ کو حذف کیا جائے، جیسے ”رأيت أسداً يرمي“ ہے، یہ بھی قرینے کے واسطے سے اگرچہ محال ہے مگر یہ مقصود نہیں، کیونکہ یہاں قصد صرف رویت کا ہے، تو اس بنا پر ”یا ابني“ بھی استعارہ نہ ہوگا۔ یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ علماء بیان کے ہاں استعارہ کسی چیز میں مبالغہ کے واسطے معنی حقیقی کا دعویٰ کرنا ہے تشبیہ میں مشبہ کو لفظاً و معنی حذف کرنے کے ساتھ۔ اور استعارہ ان کے ہاں مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہوتا، تو ان کے ہاں ”زيد أسد“ استعارہ نہیں بلکہ یہ آله التشبیہ کے بغير تشبیہ ہے، اس دلیل پر بنا کرتے ہوئے جو متن میں ذکر ہوئی، تو اس بنا پر ”یا ابني“ استعارہ نہ ہوگا بلکہ تشبیہ ہوگی، اور تشبیہ میں غلام آزاد

نہیں ہوتا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ جب استعارہ امر محال کو مستلزم ہو قصد اُلو علماء بیان اس کو بعینہ جائز قرار نہیں دیتے، یہ صاحبین کا مذہب ہے، کیونکہ صحت مجاز کی شرط معنی حقیقی کا امکان ہے۔

فإن قيل قد ذكر في علم البيان.....

یہ ایک بہت ہی اہم سوال و جواب ہے، سوال یہ ہے کہ علماء بیان کا بیان ہے کہ ”زید اُسد“ میں استعارہ نہیں بلکہ بغیر آلہ تشبیہ کے تشبیہ ہے، استعارہ کیوں نہیں؟ اس لئے کہ قصد اُلو ارادۃ یہ ایک امر مستحیل کا دعویٰ ہے اور جب قصد اُونیۃ امر مستحیل کا دعویٰ کیا جائے تو یہ تشبیہ ہے استعارہ نہیں، اور استعارہ میں تو مشبہ کو حذف کیا جاتا ہے، چنانچہ آپ کہیں گے ”رأیت اسدا یرمی“ یہاں مشبہ محذوف ہے اور ”زید اُسد“ میں مشبہ موجود ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تشبیہ ہے، اور جب ”زید اُسد“ میں استعارہ نہیں تو پھر ”هذا ابني“ میں بھی استعارہ نہیں، کیونکہ ”زید“ مبتدا ”اُسد“ خبر ہے، اسی طرح ”هذا“ مبتدا اور ”ابني“ خبر ہے، اور خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوتا۔

مزید تین نکتوں کا بیان

اعلم أن الاستعارة.....: پھر مصنف رحمہ اللہ نے ”اعلم“ کے لفظ سے مزید تین نکتوں کی صورت میں اس سوال کی تفسیر بیان کی ہے:

① پہلا نکتہ ”إن الاستعارة“ سے یہ ہے کہ علماء بیان کا کہنا ہے کہ استعارہ میں مبالغہ فی التشبیہ کے واسطے کسی چیز میں معنی حقیقی کا دعویٰ کیا جاتا ہے، لیکن ساتھ ساتھ مشبہ حذف ہوتا ہے لفظاً بھی اور معنی بھی۔

② دوسرا نکتہ ”فلا استعارة لا تجري“ سے ہے کہ جب یہ بات ہے تو استعارہ مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہوتا، جیسے ”زید اُسد“ میں، کیوں جاری نہیں ہوتا؟ اس لئے کہ مشبہ یہاں پر حذف نہیں تو یہ استعارہ نہیں، بلکہ بغیر آلہ تشبیہ کے تشبیہ ہے، اور ”هذا ابني“ بھی زید اُسد کی طرح ہے، اس لئے کہ ”زید“ مبتدا ہے اور ”اُسد“ خبر ہے، اسی طرح ”هذا“ مبتدا ہے اور ”ابني“ خبر ہے۔ لہذا جس طرح ”زید اُسد“ میں استعارہ نہیں ہے، اسی طرح ”هذا ابني“ میں بھی استعارہ نہیں ہوگا بلکہ تشبیہ ہوگی، اور غلام آزاد نہیں ہوگا۔

③ تیسرا نکتہ ”فعلم من هذا“ سے ہے کہ معلوم ہوا استعارہ اس صورت میں جائز نہیں جب امر مستحیل کا دعویٰ کرنا قصد اُلو ارادۃ پایا جائے۔ اب ان تین نکتوں کو ملا کر صاحبین کی بڑی تائید ہوتی ہے کیوں کہ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جہاں معنی حقیقی از قبیل مستحیلات ہو تو استعارہ یعنی مجاز کی طرف صیرورت نہ ہوگی، اور یہ بعینہ صاحبین کا مذہب

ہے، اس لئے کہ انہوں نے صحت مجاز کے لئے امکان معنی حقیقی کی شرط لگائی ہے۔

صاحبین کے استدلال کا جواب

قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الأجناس وتسمى استعارة أصلية لأنه يلزم حيثئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات، وتسمى استعارة تبعية، نحو: نطقت الحال أو الحال ناطقة، فإن هذا استعارة بالاتفاق، ولا يلزم هنا قلب الحقائق، و”هذا ابني“ من هذا القبيل، هذا الذي ذكر ”أن زيدا أسد“ ليس استعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ إنما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الأجناس، أما الاستعارة في المشتقات فإنها تجري في خبر المبتدأ عند علماء البيان، كما يقال: الحال ناطقة أي: دالة، استعير الناطقة للدالة، وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الأجناس بل في الاسم المشتق، فيجوزون هذا في خبر المبتدأ، ورفقهم أن الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق إذا كان خبر المبتدأ اسم جنس، أما إذا كان اسماً مشتقاً فلا تستلزم قلب الحقائق، نحو: الحال ناطقة، فلا تجوز في أسماء الأجناس، وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ و هو ابني اسم مشتق، لأن معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة فإنه من قبيل قولنا: الحال ناطقة، واعلم أنهم يسمون الاستعارة في أسماء الأجناس استعارة أصلية، والاستعارة في الأفعال والأسماء المشتقة استعارة تبعية؛ لأن الاستعارة إنما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه و سيأتي قريباً.

ترجمہ: ((صاحبین کے استدلال کے جواب میں ہم کہیں گے کہ یہ بات اسماء اجناس کے استعارہ میں ہے، اور اس کو استعارہ اصلیه کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ اس میں حقائق کا پلٹنا لازم آتا ہے، مشتقات کے استعارہ میں یہ بات نہیں، اور اس کو استعارہ تبعیہ کا نام دیا جاتا ہے، جیسے نطقت الحال یا الحال ناطقة، کیونکہ یہ بالاتفاق استعارہ ہے، اور یہاں حقائق کا پلٹنا بھی لازم نہیں آتا اور ”هذا ابني“ بھی اسی قبیل سے ہے)) یہ جو ذکر ہوا کہ ”زيد أسد“ استعارہ نہیں، اس بات پر بنا کرتے ہوئے ہے کہ مبتدا کی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوتا، یہ اس استعارہ کے ساتھ مخصوص ہے جو اسماء اجناس میں ہو، باقی وہ استعارہ جو مشتقات میں ہوتا ہے سو وہ مبتدا کی خبر میں علماء بیان کے ہاں جائز ہے، جیسے کہ ”الحال ناطقة أي دالة“ ناطقة کو دالۃ کے لئے بطور استعارہ لیا گیا ہے، اور یہ استعارہ مبتدا کی خبر میں ہے (لیکن

اسماء اجناس میں نہیں بلکہ اسم مشتق میں ہے، تو اس کو وہ مبتدا کی خبر میں جائز قرار دیتے ہیں) اور انہوں نے یہ فرق کیا ہے کہ مبتدا کی خبر میں جب کہ وہ اسم جنس واقع ہو استعارہ حقائق کے پلٹنے کو مستلزم ہے، باقی جب اسماء مشتقات میں ہو تو یہ حقائق کے پلٹنے کو مستلزم نہیں، جیسے الحال ناطقة لہذا اسماء اجناس میں استعارہ جائز نہ ہوگا، اور اسماء مشتقات میں جائز ہوگا، اور یہاں پر مبتدا کی خبر جو ”ابنی“ ہے، یہ بھی اسم مشتق ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے ”مولود منی“ تو اس میں بھی استعارہ جائز ہوگا، کیونکہ یہ بھی ہمارے قول ”الحال ناطقة“ کی طرح ہے۔ معلوم ہونا چاہیے کہ انہوں (یعنی علماء بیان) نے اسماء اجناس میں استعارہ کو اصلہ اور افعال اور اسماء مشتقات میں استعارہ کو تبعیہ کہا، کیونکہ ان (ثانی) میں استعارہ کا وقوع مشتق منہ میں وقوع کے تابع ہوتا ہے (یعنی اولاً استعارہ مشتق منہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تابع ہو کر مشتقات میں واقع ہوتا ہے)۔ باقی مزید تفصیل اسکی آگے آرہی ہے۔

قلنا هذا فى الاستعارة فى أسماء.....

سوال جتنا دقیق ہے جواب اس کا اتنا ہی سہل اور آسان ہے کہ آپ نے ساری کوشش استعارہ اصلہ کے سلسلے میں صرف کی ہے اور ہم بتادیں کہ ”هذا ابني“ یہ استعارہ تبعیہ کے قبیل سے ہے جو کہ مشتقات میں ہوا کرتا ہے وہ افعال مشتقہ ہوں یا اسماء مشتقہ ہوں، اور استعارہ اصلہ اسمائے اجناس میں ہوتا ہے اور استعارہ تبعیہ مبتدا کی خبر میں پایا جاسکتا ہے، جیسے الحال ناطقة، ناطقة یہ خبر ہے اور اس میں استعارہ ہے یہ تو استعارہ تبعیہ کی مثال ہے، ”وفرہم ان الاستعارة فى خبر المبتدا“ سے مزید وضاحت کی ہے کہ ہماری دلیل علماء بیان کا یہ قول ہے کہ استعارہ اصلہ مبتدا کی خبر میں جاری نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ یہ حقائق کے پلٹنے پر مشتمل ہوتا ہے، مثلاً زید کو شیر کہہ دیا، تو اس کی حقیقت پلٹ دی۔ اور استعارہ تبعیہ یہ مبتدا کی خبر میں جاری ہو سکتا ہے، کیونکہ یہ قلب حقائق پر مشتمل نہیں ہوتا، اور هذا ابني بھی اسی قبیل سے ہے، ”ابنی“ اسم مشتق ہے اور ”مولود منی“ کے معنی میں ہے، اور یہ الحال ناطقة کی طرح ہے، لہذا اس میں استعارہ جاری ہو سکتا ہے۔

واعلم انہم یسمون.....: یہاں سے یہ بات بیان کر رہے ہیں کہ اصلہ کو اصلہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں استعارہ بالذات جاری ہوتا ہے، اور تبعیہ کو تبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ مشتقات میں استعارہ بواسطہ اسمائے اجناس کے جاری ہوتا ہے۔ وتفصیلہ سیاتی قریباً۔

استعارہ سے متعلق کچھ وضاحت

ووجب أن يعلم أن الجواب الذي أورده في المتن إنما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان، وترك المناقشة على دلائلهم الواهية، وذلك أن قولهم: "زيد أسد" ليس باستعارة مع أن قولهم: "رأيت أسداً يرمي" استعارة ليس بقوى، والفرق الذي ذكرته في المتن "أن زيدا أسد" دعوى أمر مستحيل قصداً بخلاف "رأيت أسداً يرمي" لا شك أنه فرق واهٍ، وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الأجناس لا يجري الاستعارة في خبر المبتدأ، وتجرى في الأسماء المشتقة، أضعف من الأول، وفرقهم أن الأول يفضي إلى قلب الحقائق دون الثاني أو من من نسج العنكبوت؛ لأن قولهم: "الحال ناطقة" ليس في الاستحالة أدنى من قولهم: "زيد أسد" فما الذي أوجب أن أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة، وإنما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج إليها فإن قولهم: "الحال ناطقة" لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن إمكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز، وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الأجناس قولهم: "هذا ابني" من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط إمكان المعنى الحقيقي.

ترجمہ: اور یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ وہ جواب جس کو ہم نے متن میں ذکر کیا یہ اس وقت ہے جب کہ علماء بیان کے اس وہم کو تسلیم کیا جائے، اور ان کے کمزور دلائل پر مناقشہ کو ترک کیا جائے، اور یہ اس وجہ سے کہ ان کا قول "زيد أسد" استعارہ نہیں، اور "رأيت أسداً يرمي" استعارہ ہے یہ کوئی قوی بات نہیں، اور وہ فرق جس کو ہم نے متن میں ذکر کیا کہ "زيد أسد" میں قصداً امر محال کا دعویٰ ہے، اور "رأيت أسداً يرمي" میں نہیں، تو یہ فرق انتہائی رکیک ہے، اور اس کے بعد جو ذکر ہوا کہ اسمائے اجناس میں مبتدا کی خبر میں استعارہ جاری نہیں ہوتا اور اسماء مشتقات میں جاری ہوتا ہے یہ پہلے والے (فرق) سے بھی زیادہ ضعیف ہے، اور ان کا یہ فرق کرنا کہ اول (مبتداء کی خبر اگر از قبیل اسماء اجناس ہو تو وہ) حقائق پلٹنے کی طرف مفضی ہوتا ہے نہ کہ ثانی، تو یہ بات مکڑی کے جالے سے بھی کمزور ہے۔ کیونکہ ان کا قول "الحال ناطقة" استحالة میں "زيد أسد" سے کم نہیں، تو پھر وہ کوئی چیز ہے جو واجب قرار دیتی ہے کہ دونوں میں سے ایک (یعنی الحال ناطقة) استعارہ ہو اور دوسرا (یعنی زيد أسد) استعارہ نہیں، باقی ان

اعتراضات کو ہم نے متن میں اس لئے ذکر نہیں کیا کہ ان کے ذکر کی ضرورت ہی نہیں تھی، کیونکہ جب ان کا قول ”الحال ناطقة“ بالاتفاق استعارہ ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ معنی حقیقی کا امکان، صحبت مجاز کے لئے شرط نہیں۔ اور اسمائے اجناس اور مشتقات میں فرق تسلیم کرنے کی صورت میں بھی ”ہذا مشتقات کے قبیل سے ہے، تو اس میں معنی حقیقی کے ممکن ہونے کی شرط کے بغیر استعارہ درست ہوگا۔

و یجب أن یعلم.....

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ چھ باتیں بیان کر رہے ہیں:

۱- پہلی بات: تو یہ ہے کہ جو متن میں جواب دیا گیا وہ علمائے بیان کے نظریہ اور ان کے کمزور دلائل کی تردید کے بغیر دیا گیا ہے۔ ”وذلك أن قولهم“ سے پہلی تردید کا بیان ہے، مثلاً ان کا ایک قول یہ ہے کہ ”زید أسد“ استعارہ نہیں اور ”رأیت أسدا یرمی“ استعارہ ہے، یہ قول کمزور ہے اس لئے کہ دونوں ہی میں ”زید“ مشبہ اور ”أسد“ مشبہ بہ ہے، اور دونوں ہی میں امر مستحیل کا دعویٰ کیا گیا ہے، لہذا ایک کو استعارہ قرار دینا اور دوسرے کو استعارہ قرار دینا نہ یہ بات قوی نہیں۔

۲- دوسری بات: یہ ہے کہ فرق جو ہم نے متن میں ذکر کیا علماء بیان کی بات کو تسلیم کر کے کیا ہے کہ زید أسد میں مشبہ مذکور ہے، اور قصد ادارۃ امر مستحیل کا دعویٰ کیا گیا ہے اور رأیت أسدا یرمی میں مشبہ مذکور نہیں اور امر مستحیل کا دعویٰ قصد انہیں۔ یہ فرق بھی کمزور ہے، اور اس کی کمزوری کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

① ایک وجہ تو یہ ہے کہ امر مستحیل کا دعویٰ کلام کو باطل کر دیتا ہے چاہے قصد اہویا قصد انہ ہو، لہذا یہ فرق کمزور ہے۔
② دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ کئی دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ کلام میں امر مستحیل کا دعویٰ ہوتا ہے لیکن اعتبارات لطیفہ کی وجہ سے اس میں استعارہ جائز قرار دیا جاتا ہے، جیسے ”رسی اسد و تکلم بدر“ میں، کہ یہ دونوں جملے امر مستحیل کے دعویٰ پر مشتمل ہیں، لیکن اعتبارات لطیفہ کی وجہ سے ان میں استعارہ درست ہے۔

③ تیسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ بعض دفعہ کلام میں امر مستحیل کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اعتبارات لطیفہ کے واسطے سے، البتہ وہاں ثبوت فی الواقع سے، مانع قرینہ موجود ہوتا ہے، لہذا یہ فرق بیان کرنا کمزور ہے۔

۳- تیسری بات: ”وما ذکر بعد ذلك“ سے تیسری بات کا بیان ہے، یعنی مبتدا کی خبر اگر از قسم اسمائے اجناس ہے تو اس میں استعارہ جاری نہیں ہو سکتا، اور اگر از قسم مشتقات ہے تو استعارہ جاری ہو سکتا ہے، یہ فرق بیان

کرنا دوسری بات سے زیادہ ضعیف ہے اس لئے کہ دوسری بات میں جو فرق بیان کیا گیا ہے اس کی اصل مسلم ہے، البتہ کلام اس کی تاثیر میں ہے، اور یہ تیسرا فرق تو ایسا ہے کہ اس کی اصل ہی مسلم نہیں۔

۴- چوتھی بات: ”و فرہم أن الأول“ سے چوتھی بات کا بیان ہے یعنی یہ فرق بیان کرنا کہ اگر مبتدا کی خبر از قسم اسماء اجناس ہو تو وہاں استعارہ جاری نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ قلب حقائق کو مستلزم ہے، اور اگر مبتداء کی خبر مشتقات میں سے ہو تو وہاں استعارہ ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں قلب حقائق نہیں ہوتا، یہ فرق بیان کرنا مکڑی کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہے، اس لئے کہ ”الحال ناطقة“ استحالہ میں ”زید أسد“ سے کم نہیں، لہذا جب ”الحال ناطقة“ میں استحالہ کے باوجود آپ استعارہ کو جائز قرار دیتے ہیں تو ”زید أسد“ میں کیوں جائز نہیں۔

۵- پانچویں بات: ”وانما لم أذكر هذه“ سے ہے کہ ہم نے متن میں ان اعتراضات کو ذکر نہیں کیا اس لئے کہ جب ”الحال ناطقة“ میں علمائے بیان کے ہاں استعارہ بالاتفاق جائز ہے تو اس بات سے یہ پتہ چلتا ہے کہ معنی حقیقی کا امکان معنی مجازی کے لئے شرط نہیں، لہذا متن میں ان اعتراضات کو ذکر کرنا ضروری نہیں۔

۶- چھٹی بات: ”وعلى تقدير تسليم الفرق“ سے ہے، یہ بات علی سبیل التسلیم ہے، یعنی اگر ہم آپ کی بات کو تسلیم کر لیں، تو پھر ہم کہیں گے کہ ”هذا ابني“ از قبیل مشتقات ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے ”هذا مولود مني“ اور مبتدا کی خبر اگر از قبیل مشتقات ہو تو اس میں استعارہ جاری ہوتا ہے تو یہاں بھی استعارہ جائز ہے۔ صاحب توضیح کی یہ باتیں آپ کے سامنے آپ کی آسانی کے لئے ہم نے الگ الگ چھ بنا کر پیش کر دیں، لیکن اگر آپ چاہیں تو ان کو یکجا بھی رکھ سکتے ہیں۔

مجاز کے عموم سے متعلق تفصیل

مسئلة: قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لأنه ضروري يصار إليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة في استعماله لأنه إنما يستعمل لأجل الداعي الذي يأتي من بعد وإذا لم تكن الضرورة في استعماله بل يكون معنى الضرورة أنه إذا استعمل اللفظ يجب أن يحمل على المعنى الحقيقي فإذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم، بل العموم إنما يثبت إن استعمل المتكلم وأراد به المعنى العام ولا مانع لهذا لأنه ما وجد في الاستعمال ضرورة، وهو أحد نوعي الكلام، بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة، وهو في كلام الله تعالى كثير، كقوله: ﴿يريد

أن ينقض فأقامه ﴿وقوله تعالى: ﴿لما طغى الماء﴾ واللہ متعالی عن العجز والضرورات، نظيره قوله عليه السلام: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" وقد أريد به الطعام إجماعاً فلا يشمل غيره عنده ذكر الصاع وأراد به ما فيه من الطعام بطريق إطلاق اسم المحل على الحال.

ترجمہ: ((مسئلہ بعض شوافع نے کہا کہ مجاز کے لئے عموم نہیں، کیونکہ یہ ضروری ہے اور کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو اس کو بقدر ضرورت مقدر مانا جائے گا، ہم نے کہا کہ اس کے استعمال میں کوئی ضرورت نہیں)) کیونکہ مجاز (کئی) دواعی (اور اغراض) کی وجہ سے استعمال ہوتا ہے، جن کا ذکر بعد میں آ رہا ہے اور جب اس کے استعمال میں ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ضرورت کا معنی تو یہاں پر یہ ہے کہ لفظ مستعمل ہو تو واجب ہے کہ اس کو معنی حقیقی پر حمل کیا جائے، اور جب ممکن نہ ہو تو معنی مجازی پر حمل کیا جائے، اور یہ ضرورت عموم کے منافی نہیں بلکہ عموم تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب متکلم لفظ کو استعمال کرے، اور اس سے معنی عام مراد لے، اور اس کے لئے کوئی مانع بھی نہیں، کیونکہ استعمال میں اسے کوئی ضرورت لاحق نہیں۔ ((اور یہ کلام کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے بلکہ اس میں (بعض دفعہ) ایسی بلاغت ہوتی ہے جو حقیقت میں نہیں، (لہذا جب حقیقت میں عموم مراد ہو سکتا ہے تو پھر مجاز میں بطریق اولیٰ عموم ہوگا کہ کلام کی ایک قسم ہونے کے ساتھ اس میں بلاغت بھی ہے) اور یہ (مجاز) اللہ کے کلام میں بکثرت موجود ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿یرید أن ينقض فأقامه﴾ وقوله تعالى ﴿لما طغى الماء﴾ جب کہ اللہ رب العزت عجز اور ضرورات سے منزہ اور مبرا ہیں۔ اس کی مثال حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين" اور اس سے بالا جماع طعام مراد ہے تو یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں غیر کو شامل نہ ہوگا)) صاع کو ذکر کر کے مافی الصاع کو مراد لیا إطلاق اسم المحل على الحال کے طور پر (یعنی محل بول کر حال مراد لیا)۔

مسئلة قال بعض الشافعية.....

یہ ایک پرانا مسئلہ ہے، شوافع کہتے ہیں کہ مجاز کے لئے عموم نہیں کیونکہ مجاز کی طرف صیرورت بوقت ضرورت ہوا کرتی ہے اور قاعدہ ہے کہ "الضرورات تنقذ بقدر الضرورة" اب ضرورت مندرج ہو جاتی ہے،

اس بات سے کہ بعض افراد کو مراد لیا جائے، لہذا تمام افراد کو مراد نہیں لیا جائے گا۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جو ضرورت والی بات آپ کہہ رہے ہیں اس کا مطلب نکل سکتا ہے ضرورت فی الاستعمال، لیکن یہ بات غلط ہے اس لئے کہ متکلم جس طرح مجازی کلام کو استعمال کر سکتا ہے تو وہ حقیقی بھی استعمال کر سکتا ہے، لہذا ضرورت فی الاستعمال والی بات تو غلط ہے، ہاں ایک اور ضرورت یہاں ہے کہ ایک لفظ استعمال ہوا ہے، اب اگر اس کو معنی حقیقی کے لئے لیتے ہیں تو مفہوم صحیح نہیں نکلتا، لہذا کلام کو لغو ہونے اور اخلاء اللفظ عن المرام سے بچنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ حقیقت کے بجائے مجاز کو مراد لیا جائے، اور یہ ضرورت عموم کے منافی بھی نہیں، اس لئے کہ متکلم نے لفظ، عموم کے ارادہ سے استعمال کیا ہے، اور لفظ میں عموم کی گنجائش ہے لہذا عموم والا معنی مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ مجاز کلام کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے لہذا اگر حقیقت میں عموم مراد ہو سکتا ہے تو مجاز میں کیوں نہیں ہو سکتا، جب کہ یہ بھی کلام کی ایک قسم ہے۔

بل فیہ من البلاغۃ.....: فرماتے ہیں ضرورت کی وجہ سے مجاز کی طرف صیرورت نہیں ہوتی بلکہ مجاز میں بعض دفعہ وہ بلاغت پائی جاتی ہے جو حقیقت میں نہیں ہوتی، اور یہ مجاز اللہ تعالیٰ کے کلام میں بہت زیادہ ہے، مطلب یہ ہے کہ فی نفسہ کثیر ہے کہ بہت ساری جگہوں میں پایا جاتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ حقیقت کے مقابلہ میں کثیر ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿یَرِیدُ اَنْ یَنْقُضَ﴾ کہ دیوار گرنا چاہتی تھی، اسی طرح ﴿لَمَّا طَغٰی الْمَآءُ﴾ کہ جب پانی نے سرکشی کی۔ اور اللہ تعالیٰ تو عجز اور ضرورت سے بالاتر ہے، اسی طرح اس کی نظیر حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین“ یعنی ”ایک درہم دو کے بدلے مت بیچو، اور ایک صاع دو کے بدلے مت بیچو“۔ یہاں صاع ذکر کیا اور اس سے مراد طعام ہے، یعنی جو کچھ اس میں طعام میں سے ڈالا جاتا ہے بطریق اطلاق اسم الحکل علی الحال، ورنہ تو نفس صاع کا دو صاع کے بدلے بیچنا جائز ہے۔

حقیقت و مجاز کے جمع ہونے کا بیان، سوالی اول و دوم جواب

مسئله لا یراد من اللفظ الواحد معناه الحقیقی والمجازی معاً، لرجحان المتبوع علی التابع فلا یمتثل معنی المعقود مع وجود المعقود إذا أوصی لمواليه، ولا یراد غیر الخمر بقوله علیہ السلام: ”مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فَاجْلِدُوهُ“ لانه أريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالیٰ: ﴿وَأُولَا مُسْتَمِ الْنِسَاءِ﴾ لأن الوطیء وهو المجاز مراد إجماعاً. اعلم أن لفظ المولی حقیقة فی المولی الأسفل وهو

المعتق، مجاز فی معتق المعتق، فإذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق، وكذا إذا أوصى لأولاد فلان أو لأبنائه، وله بنون وبنو بنين فالوصية لأبنائه دون بني بنيه، أما دخول بني البنين في الأمان في قوله: امنونا على أولادنا؛ لأن الأمان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات، وفي هذه المسئلة روايتان۔ ولا جمع بينهما بالحنث إذا دخل حافياً أو متنعلاً أو راكباً في "لا يضع قدمه في دار فلان" لأنه مجاز عن "لا يدخل" فيحنث كيف دخل، فهذا من باب عموم المجاز. اعلم أنا نذكر هنا مسائل تترأى إنا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز، أولها إذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان يحنث إذا دخل حافياً أو متنعلاً أو راكباً، والدخول حافياً معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز، فقوله: "في لا يضع" متعلق بقوله لا جمع بينهما، وإنما حملناه على المعنى المجازي لأن معناه الحقيقي مهجور؛ إذ ليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار، وفي العرف صار عبارة عن، لا يدخل.

ترجمہ: ((مسئلہ لفظ واحد سے اس کے معنی حقیقی اور مجازی ایک ساتھ مراد نہیں لئے جاسکتے، کیونکہ متبوع (حقیقت) کو تابع (مجاز) پر ترجیح حاصل ہے، لہذا اگر کسی نے موالی کے لئے وصیت کی تو معتق کی موجودگی کی صورت میں معتق المستحق نہ ہوگا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد پاک "مَنْ شَرِبَ الْخمرَ فَاجْلِدُوهُ" میں خمر کے علاوہ کو مراد نہ لیا جائے گا، کیونکہ اس سے وہی مراد ہے جس کے لئے اس کو وضع کیا گیا ہے، اور نہ ہی اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿أَوْ لَا مَسْتَمِ الْمَرْءِ﴾ میں مس بالید مراد ہوگا۔ کیونکہ وطی جو کہ مجاز ہے بالا جماع مراد ہے۔))۔

معلوم رہے کہ لفظ موالی مولى اسفل جو کہ معتق (آزاد کردہ) ہے میں حقیقت ہے اور معتق المستحق (آزاد کردہ کے آزاد کردہ) میں مجاز ہے، لہذا جب کسی کے موالی کے لئے وصیت کی تو معتق کی موجودگی میں معتق المستحق نہ ہونگے، اور اسی طرح کسی کی اولاد یا ابناء کے لئے وصیت کی اور اس کے بیٹے اور بیٹوں کے بیٹے ہیں، تو وصیت بیٹوں کے لئے ہوگی بیٹوں کے بیٹوں کے لئے نہ ہوگی۔ باقی "امنونا على أبنائنا" میں بنو بنین کا امان میں داخل ہونا اس لئے ہے کہ امان حقن دم (حفاظت خون) کے لئے ہے، تو اس کی بنا شبہات پر ہے اور اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں۔

((اور "لا يضع قدمه في دار فلان" کہنے کی صورت میں ان دونوں (حقیقت و مجاز) میں جمع نہیں

ہے، حث کے سلسلے میں جب ننگے پاؤں یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر داخل ہو اس لئے کہ یہ ”لا یدخل“ سے مجاز ہے لہذا جس طرح بھی داخل ہو حاث ہو جائے گا، اور یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہے ((جان لو کہ ہم یہاں پر کئی مسائل ذکر کریں گے جن سے بظاہر یہ وہم ہوتا ہے کہ ہم نے یہاں حقیقت اور مجاز کو جمع کیا ہے لیکن حقیقۃً ایسا نہیں ہے، پہلا مسئلہ یہ کہ جب کوئی قسم کھائے ”لا یضع قدمہ فی دار فلان“ تو یہ حاث ہو جائے گا چاہے ننگے پاؤں داخل ہو یا جوتا پہن کر یا سوار ہو کر، اور ننگے پاؤں داخل ہونا یہ اس کا معنی حقیقی ہے، اور باقی مجاز کے طور پر ہیں۔ مصنف کا قول ”فی لا یضع“ یہ ”لا یجمع بینہما“ سے متعلق ہے، اور اس کو ہم نے معنی مجازی پر محمول کیا کیونکہ معنی حقیقی مجہور (متروک) ہے، کیونکہ یہ مراد نہیں ہو سکتا کہ کوئی شخص اس طرح لیٹ جائے کہ قدموں کو کسی کے گھر میں رکھ دے اور باقی جسم گھر سے باہر ہو، اور وہ اس حال میں سوراہا ہو تو عرف میں یہ ”لا یدخل“ سے عبارت ہو گیا۔

تشریح المعنی: حقیقت اور مجاز دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے، اس لئے کہ حقیقت کو مجاز کے مقابلے میں ترجیح حاصل ہے لہذا جہاں حقیقی معنی مراد ہو تو اس کے ساتھ مجازی معنی مراد نہیں ہوگا، مثال کے طور پر ایک شخص نے مرنے سے پہلے وصیت کی کہ فلاں کے متعق کو میرا اتنا مال دینا، تو اب ”متعق“ کا لفظ فلاں کے آزاد کردہ غلام میں حقیقت ہے، اور آزاد کردہ کے آزاد کردہ میں مجاز، لہذا متعق کی موجودگی میں متعق المعنی وصیت کا مستحق نہیں ہوگا، اسی طرح نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”من شرب الخمر فاجلدوه“ تو اب ”خمر“ کا لفظ شراب میں حقیقت ہے اور باقی نشا و چیزوں میں مجاز ہے، لہذا سزا کے سلسلے میں صرف خمر مراد ہوگی باقی مراد نہیں ہونگے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أُولَٰئِكَ مَسْتَمِ السَّاءِ﴾ یہاں لس کا لفظ ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے اور وطی میں مجاز ہے، اور یہاں بالا جماع وطی مراد ہے لہذا حقیقی معنی اب مراد نہیں ہوگا۔

اعلم أن لفظ الموالي: صاحب توضیح مثال اول کی وضاحت میں فرماتے ہیں جب وصیت متعق کے لئے کی گئی تو وہ آزاد کردہ میں جاری ہوگی، لیکن آزاد کردہ کے آزاد کردہ میں جاری نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ مولیٰ، یہ مولیٰ اسفل یعنی متعق میں حقیقت ہے اور متعق المعنی میں مجاز ہے۔

وکننا أذا أوصی لأولاد فلان: اسی طرح ایک آدمی نے کسی کے بیٹوں کے لئے وصیت کی تو یہ وصیت بیٹوں میں جاری ہوگی اور پوتوں میں جاری نہیں ہوگی، کیونکہ لفظ ابناء بنون میں تو حقیقت ہے اور بنونین یعنی بیٹوں کے بیٹے (پوتوں) میں مجاز ہے، لہذا قاعدہ مذکورہ کی رو سے یہاں صرف حقیقی معنی مراد ہوگا، اور مجازی معنی مراد نہیں ہوگا۔

یہاں جمع بین الحقیقۃ والجاز سے متعلق آٹھ عدد سوالات جن کی تفصیل آرہی ہے۔

جمع بین الحقیقۃ والجاز سے متعلق پہلا سوال

معارض نے اعتراض یہ کیا ہے کہ جب لوگ امان طلب کرتے ہوئے کہتے ہیں ”امنونا علی اولادنا“ تو یہاں بیٹے اور بیٹوں کے بیٹے دونوں کو امان حاصل ہوتی ہے، اور یہاں ایک ساتھ معنی حقیقی اور مجازی دونوں جمع ہو رہے ہیں جب کہ آپ نے کہا تھا کہ یہ دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس عبارت میں مصنف نے جواب دیا کہ بھائی یہاں غرض کے لحاظ سے یہ امان پوتوں کو شامل ہے، اور غرض ہن دم ہے، اور یہ بیٹوں کے بیٹوں میں بھی ہے، تو شبہ یہ ہوا کہ بیٹوں کے بیٹوں کو امان حاصل ہے یا نہیں تو اس شبہ کی وجہ سے ان کو بھی امان حاصل ہو گئی۔

ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے ”واللہ لأضع قدمی فی دار فلان“ اب قدم رکھنے کا ایک معنی حقیقی ہے اور ایک مجازی، حقیقی معنی ننگے پاؤں اندر داخل ہونا ہے اور مجازی معنی متعلایا را کبا داخل ہونا ہے۔

معارض یہ کہتا ہے کہ یہاں آپ معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کر رہے ہیں، اس لئے کہ آپ کے ہاں یہ قائل جیسے بھی گھر میں داخل ہو تو حادث ہو جائے گا، چاہے ننگے پاؤں داخل ہو چاہے جوتا پہن کر یا سواری پر بیٹھ کر داخل ہو، حالانکہ آپ نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ معنی حقیقی اور مجازی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جمع بین الحقیقت والجاز نہیں بلکہ یہاں از روئے عرف عموم مجاز مراد ہے، اس لئے کہ عرف میں یہ کلام دخول سے کنایہ ہوتا ہے۔

دوسرا سوال: اسی عبارت میں ایک صورت اور بھی ہے، معارض کہتا ہے کہ دیکھو اس کلام میں ایک معنی حقیقی ہے اور ایک مجازی، حقیقی معنی یہ ہے کہ صرف ٹانگیں اس کے گھر میں داخل ہوں اور مجازی معنی ہے ”گھر میں داخل ہونا“ اور آپ کہتے ہیں اگر گھر میں داخل ہو تو حادث ہوگا، اگر صرف قدم اندر داخل کئے تو حادث نہیں ہوگا، حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ حقیقت اصل اور رائج ہے، اور مجاز فرع اور خلیفہ ہے لہذا آپ حقیقت کو کیوں چھوڑ رہے ہو؟

جواب: اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عرفاً مجبور ہے اس لئے کہ عرف میں یہ معنی مجبور ہے کہ کوئی شخص ٹانگیں تو گھر میں داخل کر لے اور باقی جسم گھر سے باہر ہو، لہذا عرف کے اعتبار سے ہم نے مجازی معنی کا اعتبار کیا ہے۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق تیسرے اور چوتھے سوال کا جواب

وکذا أي: من باب عموم المجاز قوله: "لا يدخل في دار فلان" يراد به نسبة السكنى أي: يراد بطريق المجاز بقوله: "في دار فلان" كون الدار منسوبةً إلى فلان نسبة السكنى إما حقيقةً وإما دلالةً، حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساکناً فيها یحنت بالدخول فيها، وهی نعم الملك، والإجارة والعارية لا نسبة الملك حقيقةً وغيرها مجازاً، أي: لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها، أي: الإجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما، أي: بين الحقيقة والمجاز، ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث، إذا قدم نهاراً أو ليلاً في "امرأته كذا يوم يقدم زيد"؛ لأنه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ صورة المسئلة أنه إذا قال لامرأته: "أنت طالق يوم يقدم زيد" یحنت إن قدم نهاراً أو ليلاً، فالיום حقيقة في النهار مجاز في الليل، فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز، فقوله: "لأنه يذكر" دليل على قوله: "ولا بالحنث"، والهاء في: "لأنه" يرجع إلى اليوم، والمراد باليوم في الآية الوقت، فالיום حقيقة في النهار وكثيراً ما يراد به الوقت مجازاً فاحتجنا إلى ضابطه يعرف به في كل موضع أن المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله: فإذا تعلق بفعل ممتد فللنهار، وبغير ممتد فللوقت؛ لأن الفعل إذا نسب إلى ظرف الزمان بغير "في" يقتضي كونه أي: كون ظرف الزمان معياراً له أي: للفعل والمراد بالمعيار ظرف، لا يفضل عن المظروف، كالיום للصوم، وهذا البحث يأتي في كلمة "في" في فصل حروف المعاني، فإن امتد الفعل امتد المعيار، فيراد باليوم النهار: لأن النهار أولى وإن لم يمتد أي: الفعل كوقوع الطلاق ههنا أي: في قوله: "أنت طالق يوم يقدم زيد" لا يمتد المعيار فيراد به الآن؛ إذ لا يمكن إرادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن، ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءاً من النهار لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ﴾ ولأن العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءاً من النهار أو من الليل.

ترجمہ: ((اور اسی طرح)) یعنی عموم مجاز کے باب سے ہے ((لا يدخل في دار فلان اس سے نسبت سکنی مراد لی جاتی ہے)) یعنی بطور مجاز "فی دار فلان" سے مراد وہ دار ہے جو فلان کی طرف منسوب ہو

باعتبار سکنی کے، یا تو حقیقۃً یا دلالتاً، حتیٰ کہ اگر وہ (دام) فلاں کی ملکیت ہو، اور وہ اس میں رہائش نہ رکھتا ہو اس کے اندر داخل ہونے سے بھی حائث ہو جائے گا، ((اور یہ ملک اجارہ اور عاریت سب کو شامل ہے، اس طرح نہیں کہ نسبت ملک بطور حقیقت مراد ہو، اور اس کے غیر (اجارہ عاریت) بطور مجاز مراد ہوں)) یعنی نسبت ملک بطور حقیقت مراد نہ ہوگی، اور نہ ہی اس کے غیر اجارہ، عاریت بطریق مجاز مراد ہوگی ((حتیٰ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے)۔

((اور نہ حث میں)) اس کا عطف اس بالحنث پر ہے، جو ”ولا جمع بینہما بالحن“ ث میں ہے ((”امرأتہ کذا یوم یقدم فلان“ میں جب دن کو آئے یا رات کو کیونکہ یوم نہار کے لئے بھی آتا ہے اور وقت کے لئے بھی)) جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَنْ يُؤْتِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْرًا﴾ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”أنت طالق یوم یقدم زید“ تو وہ حائث ہو جائے گا، زید دن کو آئے یا رات کو، تو یوم ”نہار“ میں حقیقت ہے اور ”لیل“ میں مجاز ہے، لہذا جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آئے گا اور ”لأنہ یدکر“ دلیل ہے ”ولا بالحنث“ کی اور ”لأنہ“ میں ”ہ“ ضمیر یوم کی طرف راجع ہے اور آیت کریمہ میں یوم سے مراد وقت ہے تو یوم نہار میں حقیقت ہے اور کئی دفعہ اس سے مجازاً وقت مراد ہوتا ہے تو ہم اب ایک ایسے ضابطہ کی طرف محتاج ہیں جس کے ذریعے ہر مقام پر ہم پہچان لیں کہ ”یوم“ سے مراد یہاں ”نہار“ ہے یا مطلق ”وقت“ اور وہ ضابطہ یہ ہے۔ ((جب (یوم) متعلق ہو فعل ممتد کے ساتھ تو نہار کے لئے ہوگا اور اگر متعلق ہو غیر ممتد کے ساتھ تو مطلق وقت کے لئے ہوگا کیونکہ فعل جب ظرف زمان کی طرف ”فی“ کے بغیر منسوب کیا جائے تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ ظرف زمان اس فعل کے لئے معیار ہو)) اور ”معیار“ سے مراد وہ ظرف ہے جو مظروف سے زائد نہ ہو جیسے کہ ”یوم“ صوم کے لئے۔ اور آگے حروف معانی کی فصل میں کلمہ ”فی“ میں یہ بحث آرہی ہے ((پس اگر فعل ممتد ہو تو معیار بھی ممتد ہوگا تو یوم سے مراد نہار ہوگا)) کیونکہ نہار اولیٰ ہے ((اور اگر فعل ممتد نہ ہو جیسا کہ وقوع طلاق یہاں پر)) یعنی ”أنت طالق یوم یقدم زید“ میں ((تو معیار بھی ممتد نہ ہوگا تو اس سے ”وقت“ مراد ہوگا)) کیونکہ ”نہار“ کا ارادہ ”یوم“ سے ممکن نہیں ہے، لہذا مطلق وقت مراد ہوگا اور اس بات کا اعتبار نہ ہوگا کہ ”وقت“ نہار کا جزء ہے، لقولہ تعالیٰ: ﴿وَمَنْ يُؤْتِهِمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْرًا﴾ اور اس لئے بھی کہ معنی حقیقی اور مطلق آن (وقت) میں علاقہ موجود ہے چاہے آن نہار کا جز ہو یا لیل کا۔

و کذا ای من باب عموم المجاز: تیسرا اعتراض یا تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے ”واللہ لا ادخل فی دار فلان“ ”دار“ کا حقیقی معنی ہے کہ گھر فلان کا مملوک ہو اور مجازی معنی ہے کہ فلاں اس گھر میں عاریہ رہتا ہو یا کرایہ دے کر رہتا ہو۔ لہذا اب آدمی اس کے جس گھر میں بھی داخل ہوگا حائث ہو جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ یہاں بھی آپ حقیقی اور مجازی معنی کو جمع کر رہے ہیں، حالانکہ آپ نے خود ہی یہ قاعدہ بیان کیا کہ حقیقی اور مجازی معنی دونوں اکٹھے مراد نہیں ہو سکتے اور یہاں آپ دونوں مراد لے رہے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی عموم مجاز پر عمل ہے نہ کہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے۔

ولا بالحنث عطف علی قوله: چوتھا اعتراض یا چوتھا مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے ”عبدی حر“ یا ”امرأتی طالق یوم یقدم زید“ اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے ایک تمہید کی ضرورت ہے، وہ یہ ہے کہ لفظ ”یوم“ کے معنی میں عرفاً، لفظ، شرعاً، تھوڑا سا اختلاف ہے۔ شریعت میں ”یوم“ کہتے ہیں طلوع فجر سے غروب شمس تک کے وقت کو۔ ۲- عرف میں ”یوم“ کہتے ہیں طلوع شمس سے غروب شمس تک کے وقت کو۔ ۳- اور لفظ یوم کا اطلاق دن پر بھی ہوتا ہے اور مطلق وقت پر بھی، چاہے دن کا وقت ہو یا رات کا۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کہتا ہے ”امرأتی طالق یوم یقدم زید“ یہاں ”یوم“ کو اگر ہم دن کے معنی میں لیں تو اس کا مطلب ہوگا کہ اگر زید دن کے وقت آئے گا تو اس کی بیوی کو طلاق ہوگی، ورنہ نہیں، اور اگر ہم ”یوم“ سے مطلق وقت، حین، آن، مراد لیں تو پھر زید جب بھی آئے گا تو اس کی بیوی کو طلاق ہوگی، اور غلام آزاد ہوگا، اب ہم ”یوم“ سے کونسا معنی مراد لیں، اس سلسلے میں ہمیں ایک ضابطہ بیان کرنا پڑ رہا ہے، وہ ضابطہ یہ ہے کہ اگر یوم کی نسبت ہو فعل ممتد کی طرف (فعل ممتد وہ ہے جو فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے) تو ایسی صورت میں لفظ یوم کا معنی ہوگا صرف نہار (دن)، اور اگر یوم کی نسبت فعل غیر ممتد کی طرف ہو (فعل غیر ممتد وہ ہے جو فوت ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو) تو ایسی صورت میں یوم ”حین“ آن، اور مطلق ”وقت“ کے معنی میں ہوگا۔ جب یوم کی نسبت فعل غیر ممتد کی طرف ہو تو اس سے مطلق وقت مراد ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب فعل منسوب ہو ظرف زمان کی طرف بغیر ”فی“ کے تو پھر یہ ظرف اس کے لئے معیار بنے گا، اور معیار کی دو صورتیں ہیں: ۱- معیار کے طول یا قصر سے فعل میں بھی طول و قصر آئے، جیسے روزے کے لئے دن۔ ۲- معیار کے طول و قصر سے فعل میں طول یا قصر نہ آئے جیسے وقوع طلاق۔ اب پہلی صورت میں یوم سے نہار مراد لینا اولیٰ ہے اور دوسری صورت میں مطلق وقت مراد لینا۔

اب اشکال بھی سمجھ لینا چاہئے، وہ یہ ہے کہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ حقیقی اور مجازی معنی دونوں جمع

نہیں ہو سکتے جب کہ آپ اس مسئلے میں دونوں کو ایک ساتھ مراد لے رہے ہیں، یعنی زید دن کو آئے یا رات کو دونوں صورتوں میں اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی، حالانکہ لفظ ”یوم“ دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ ”یوم“ دن کے معنی میں بھی آتا ہے اور مطلق وقت کے معنی میں بھی آتا ہے، جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَئِذٍ دُبْرَهُ﴾ میں لفظ ”یوم“ مطلق وقت کے معنی میں استعمال ہے، لہذا یہاں اس مذکورہ مسئلہ میں ”یوم“ سے مطلق وقت مراد ہے۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق پانچویں اور چھٹے سوال کا جواب

ولا بالحنث عطف علی قوله ”بالحنث“ الذي سبق بأكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما في ”لا يأكل من هذه الحنطة“ لأنه يراد باطنها عادةً فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة و محمد رحمهما الله على مسألة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز . فيمن قال: ”لله علي صوم رَجَبٍ“ ونوى اليمين إنه نذر ويمين، هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذراً، والكفارة لكونه يميناً، فهذه ثمره الخلاف وإذا كان نذراً ويميناً يكون جمعاً بين الحقيقة والمجاز؛ لأن هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين؛ لأنه نذرٌ بصيغته يمينٌ بموجبه، هذا دليل على قوله: ”ولا يرد“، ثم أثبت أنه يمين بموجبه بقوله: لأن إيجاب المباح يوجب تحريم ضده، وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ كما أن شراء القريب شراء بصيغته، تحرير بموجبه، فالحاصل أن هذا ليس جمعاً بين الحقيقة والمجاز، بل الصيغة موضوعة للنذر، وموجب هذا الكلام اليمين، والمراد بالموجب اللازم المتأخر، فدلالة اللفظ على لازمه لا يكون مجازاً، كما أن لفظ الأسد إذا أُريد به الهيكل المخصوص يدلُّ على الشجاعة التي هي لازمة الأسد بطريق الالتزام، ولا يكون مجازاً، وإنما المجاز هو اللفظ الذي استعمل ويراد به لازم الموضوع له من غير إرادة الموضوع له.

ترجمہ: ((اور نہ ہی آدمی حائث ہوگا)) اس کا عطف ما قبل بالحنث پر ہے ((خطہ اور اس سے بنی ہوئی چیز کھانے سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں کسی کے قول: ”لا يأكل من هذه الحنطة“ میں کیونکہ عادتاً خطہ کا باطن مراد لیا جاتا ہے، لہذا عموم مجاز کی بنا پر حائث ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول جمع بین الحقیقۃ والمجاز کے امتناع کے مسئلہ پر وارد نہ ہوگا (یعنی ان کے قول پر آگے مسئلے میں

جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم نہیں آتا) اس صورت میں کہ ایک شخص کہے ”لله على صوم رجب“ اور ”یمین“ کی نیت کرتا ہے تو نذر بھی ہوگی اور یمین بھی ((یہ قول کا مقولہ ہے)) (یہاں تک کہ اگر روزہ نہ رکھا تو قضاء بھی واجب ہے کہ یہ نذر ہے، اور کفارہ بھی کیونکہ یہ یمین ہے) یہ ہے ثمرۂ اختلاف (کہ اس میں امام ابو یوسف کے ہاں صرف کفارہ لازم ہوگا جو کہ یمین کا مقتضا ہے) تو جب یہ ”نذر“ بھی ہے اور ”یمین“ بھی تو جمع بین الحقیقۃ والجاز لازم آیا، کیونکہ یہ لفظ (لله على) نذر میں حقیقت ہے اور یمین میں مجاز ہے، ((کیونکہ یہ نذر ہے صیغہ کے اعتبار سے اور یمین ہے اس کے موجب کے اعتبار سے)) یہ دلیل ہے مصنف کے قول ”ولا یرد“ پر، پھر یہاں سے یہ ثابت کیا کہ یہ ”یمین“ ہے باعتبار موجب کے ((کیونکہ ”مباح“ کا ایجاب اس کی ضد کی ”تحریم“ کا موجب ہے، اور حلال کی ”تحریم“ یمین ہے، اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ کی وجہ سے، جیسا کہ شراء قریب صیغہ کے اعتبار سے شراء ہے، اور موجب کے اعتبار سے تحریر ہے)) حاصل یہ ہے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والجاز نہیں ہے، بلکہ ”صیغہ“ نذر کے لئے موضوع ہے اور اس کلام کا موجب یمین ہے، اور ”موجب“ سے مراد لازم متاخر ہے اور لفظ کی دلالت اپنے لازم پر مجاز نہیں ہوتی، جیسے کہ لفظ ”اسد“ جب اس سے ہیکل مخصوص مراد ہو تو یہ بطریق التزام اس شجاعت پر دلالت کرتا ہے جو ”اسد“ کے لئے لازم ہے، اور یہ مجاز نہ ہوگا، کیونکہ ”مجاز“ وہ لفظ ہے جس کو استعمال کر کے اس سے موضوع لہ کا لازم مراد ہو موضوع لہ کے ارادے کے بغیر۔

ولا بالحنث عطف علی قوله بالحنث.....

پانچواں مسئلہ یا پانچواں اعتراض صاحبین کے مذہب کے موافق ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے ”والله لا اكل الحنطة“ حطہ کا حقیقی معنی ہے گندم کا دانہ کھانا، اور مجازی معنی اس گندم سے نکلا ہوا آٹا یا اس کی روٹی کھانا۔ معترض یہ کہتا ہے کہ آپ اس مسئلہ میں حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کر رہے ہیں کہ اگر وہ قائل دانہ کھائے تب بھی حانث ہوگا اور اگر آٹا یا روٹی کھالے تب بھی حانث ہوگا، حالانکہ یہ جمع بین الحقیقۃ والجاز ہے اور جمع بین الحقیقۃ والجاز جائز نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم عموم مجاز کا اعتبار کرتے ہیں جس میں حقیقت اور مجاز دونوں داخل ہوتے ہیں اور یہ اعتبار عرف کی وجہ سے ہے کہ عرفاً حطہ سے عام معنی مراد لیا جاتا ہے، یہ صاحبین کا ایک قول ہے، دوسرا قول صاحبین کا یہ ہے کہ اگر یہ شخص آٹے کو کھائے تو حانث ہوگا، ورنہ نہیں۔ اب سوال ایک اور قاعدہ کے مطابق ہوگا، قاعدہ یہ ہے کہ

حقیقت اصل اور رائج ہے اور مجاز فرع۔ اب معترض کہتا ہے کہ آپ یہاں حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کیوں مراد لیتے ہو حالانکہ حقیقت اصل ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عرفاً مہجور ہے اس لئے مجاز مراد لیتے ہیں۔

ولا یرد قول أبی حنیفة و محمد رحمہما اللہ.....: چھٹا مسئلہ یا چھٹا اعتراض یہاں سے بیان کر رہے ہیں، یہ سوال طرفین کے قول پر وارد ہے، امام ابو یوسفؒ کے قول پر وارد نہیں ہوتا۔

مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے ”لله علی صوم رجب“ اور وہ یمین کی نیت کرتا ہے تو یہ نذر بھی ہے اور یمین بھی، اب سائل یہ کہتا ہے کہ اس کلام کا حقیقی معنی نذر ہے اور مجازی معنی یمین اور آپ یہاں دونوں کو مراد لے رہے ہیں تو یہ جمع بین الحقیقۃ والمجاز ہے جو کہ جائز نہیں؟

جواب: یہ ہے کہ ہم حقیقت و مجاز کو ایک حیثیت سے مراد نہیں لیتے، بلکہ اس کلام کے صیغہ اور الفاظ سے ہم ”نذر“ مراد لیتے ہیں اور اس کلام کے موجب سے ”یمین“ کو ہم مراد لیتے ہیں لہذا حیثیت الگ الگ ہے۔ اب صیغہ ہے ”لله علی“ یہ الفاظ عموماً نذر کے لئے استعمال ہوتے ہیں۔ اور موجب اس کلام کا حاصل خلاصہ اور تقاضہ ہے، اس کے اعتبار سے یمین کو مراد لیا جائے گا۔ وہ تقاضہ یہ ہے کہ اس شخص کے لئے رجب کے روزے رکھنا اور نہ رکھنا دونوں مباح تھے، اس نے اس مباح کو اپنے اوپر واجب کر دیا تو روزے نہ رکھنا جو مباح تھا وہ اس کے لئے حرام ہو گیا۔ یہاں ایجاب مباح سے تحریم مباح لازم آیا، اور تحریم مباح کو قرآن نے یمین کہا ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شہد کو یا ماریہ قبطیہ کو اپنے اوپر حرام قرار دیا، تو اس کو اللہ تعالیٰ نے یمین کہا ﴿فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ میں۔ بہر حال یہ وہ کلام ہے جس سے ہم باعتبار صیغہ و الفاظ کے نذر اور باعتبار موجب کے یمین مراد لیتے ہیں۔

کما أن شراء القريب.....: اس کی مثال بھی احکام شرع میں موجود ہے، مثلاً ایک شخص اپنے قریبی رشتہ دار کو خریدتا ہے تو صیغہ کے اعتبار سے یہ خریداری ہے۔ جب کہ موجب کے اعتبار سے آزاد کرنا ہے۔

فالحاصل أن هذا.....: اس لفظ سے اپنے جواب کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ جو موجب والا معنی ہے یہ لازم متاخر ہوتا ہے، اور لازم متاخر کو حقیقت کے ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے، اس لئے کہ لفظ کی دلالت اپنے لازم پر، یہ مجاز نہیں ہوتا جیسے لفظ اسد جب اس سے ہیکل مخصوص مراد ہو تو یہ بطریق التزام شجاعت پر دلالت کرتا ہے جو اسد کا لازم ہے لیکن یہ مجاز نہیں، باقی مجاز تو اس وقت ہوتا ہے جب لفظ استعمال ہو اور اس سے لازم موضوع لہ مراد ہو، اور موضوع لہ یعنی حقیقت مراد نہ ہو، اور ایسی صورت میں حقیقت و مجاز جمع نہیں ہو سکتے کیونکہ حقیقت میں حقیقی معنی مراد ہوتا ہے اور مجاز میں غیر حقیقی، اور یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے اور ہمارے مسئلے میں ایسی بات نہیں۔

جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق ساتویں اور آٹھویں سوال کا جواب

وہنا وقع فی خاطری إشکال، وهو قوله: یرد علیہ أنه إن کان هذا موجبہ بکون یمیناً وإن لم یمن، أي: الیمین، کما إذا اشتری القریب یعتق علیہ وإن لم یمن، وإن لم یکن موجبہ بکون جمعاً بین الحقیقۃ والمجاز، ویمكن أن یقال فی جواب هذا الإشکال لا جمع بینہما فی الإرادۃ؛ لأنه نوى الیمین ولم یمنو النذر، لکنہ یثبت النذر بصیغۃ، والیمین بإرادتہ لأن الکلام موضوع للنذر، وهو إنشاء، فیثبت الموضوع له وإن لم یمن، وحقیقۃ هذا الجواب إنا نسلم أن الیمین هو المعنی المجازی لکن فی الإنشآت، یمكن أن یثبت للکلام المعنی الحقیقی والمجازی، فالحقیقی لمجرد الصیغۃ سواء أراد أو لم یرد، والمجازی إن أراد. فهذه المسئلۃ. تنقسم أقساماً: فإن لم یمنو شیئاً، أو نوى النذر فقط، أو نوى النذر مع نفی الیمین کان نذراً فقط، عملاً بالصیغۃ، وإن نواهما أو نوى الیمین فقط فنذر ویمین، أما النذر بالصیغۃ ولا تأثیر للإرادۃ فیما نواهما، وأما الیمین فبالإرادۃ، وإن نوى الیمین مع نفی النذر فیمین فقط وهذا الذی أوردتہ إشکالاً، وهو قوله: فإن قیل: یلزم أن یثبت النذر أيضاً إذا نوى أنه یمین، وليس بنذر؛ لأن النذر یثبت بالصیغۃ فیجب أن یثبت، مع أنه نوى أنه ليس بنذر فأجاب بقوله: قلنا: لما نوى مجازہ ونفی حقیقۃه یرصدق دیانۃ؛ لأن هذا حکم ثابت بینہ و بین اللہ تعالیٰ فإذا نفی النذر یرصدق بینہ و بین اللہ تعالیٰ، ولا مدخل للقضاء فیہ حتی یوجبہ القاضی ولا یرصدقه فی نفیہ، بخلاف الطلاق والعتاق فإنه إن قال: أردت المعنی المجازی ونفیت الحقیقی لا یرصدق فی القضاء؛ لأن هذا حکم فیما بین العباد، فقضاء القاضی أصل فیہ.

ترجمہ: یہاں پر میرے دل میں ایک اشکال آیا، اور وہ یہ ہے کہ ((اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر اس کا موجب یمین ہے تو اس کو یمین ہونا چاہئے اگرچہ ”یمین“ کی نیت نہ کرے)) جیسے شراء قریب میں کہ وہ بغیر نیت کے آزاد ہو جاتا ہے ((اور اگر یہ اس کلام کا موجب نہ ہو تو جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کے جواب میں یہ کہا جائے کہ ان میں جمع ارادہ میں نہیں)) کیونکہ اس نے یمین کی نیت کی ہے نذر کی نیت نہیں کی ((لیکن ”نذر“ صیغہ سے ثابت ہوتی ہے اور ”یمین“ ارادہ سے)) کیونکہ کلام ”نذر“ کے لئے موضوع ہے اور وہ انشاء ہے تو موضوع لہ ثابت ہوگا، اگرچہ نیت نہ کرے اور اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ ”یمین“ معنی مجازی ہے لیکن انشاءات میں ممکن ہے کہ معنی

حقیقی اور مجازی کلام کے لئے ثابت کئے جائیں، ”حقیقی“ تو محض صیغہ سے ارادہ کرے یا نہ کرے، اور ”مجازی“ اس وقت کہ جب ارادہ کرے، یہ مسئلہ کئی اقسام پر منقسم ہوتا ہے کہ یا تو بالکل نیت نہ کرے، یا فقط نذر کی نیت کرے۔ یا نذر کی نیت مع نفی الیمین کرے تو ان تینوں صورتوں میں صیغہ پر عمل کرتے ہوئے فقط ”نذر“ ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیت کرے یا فقط ”یمین“ کی نیت کرے تو نذر اور یمین دونوں ہوں گی۔ ”نذر“ صیغہ کی وجہ سے ثابت ہوگی، اور جب دونوں کی نیت کرے تو ارادہ کی کوئی تاثیر نہیں اور ”یمین“ ارادہ سے ثابت ہوگی، اگر یمین کی نیت کرتا ہے نذر کی نفی کے ساتھ تو یہ فقط یمین ہوگی۔ یہ (آخری) قسم وہ ہے کہ جس پر میں نے ایک اشکال کیا ہے ((کہ اگر کہا جائے کہ جب نیت کرے کہ یہ یمین ہے ”نذر“ نہیں تو لازم ہے کہ نذر بھی ثابت ہو)) کیونکہ نذر تو صیغہ سے ثابت ہوگی تو لازم ہے کہ ”نذر“ ثابت ہو باوجودیکہ وہ اس کے نہ ہونے کی نیت کرے، اس کا جواب یہ ہے کہ ((ہم کہیں گے کہ جب مجازی نیت کی اور حقیقت کی نفی کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی)) کیونکہ یہ حکم اس کے اور اللہ کے درمیان ہے، جب اس نے ”نذر“ کی نفی کی تو فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی، اور ”قضاء“ کو اس میں کوئی دخل نہیں کہ قاضی اس کی نفی میں تصدیق نہ کرے، اور نذر کو واجب کرے۔ برخلاف طلاق اور عتاق کے کہ ان میں اگر کہا کہ میں نے معنی مجازی مراد لیا ہے اور حقیقی کی نفی کی ہے تو قضا میں اسکی تصدیق نہ کی جائے گی، کیونکہ یہ حکم فیما بین العباد ہے، لہذا قاضی کا فیصلہ ہی اس میں اصل ہے۔

تشریح المتن: و هنا وقع فی خاطری.....: یہاں سے جمع بین الحقیقۃ والمجاز سے متعلق ساتواں

سوال اور اس کا جواب ہے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ میرے دل میں ایک اور سوال ابھرتا ہے کہ یمین والا معنی اگر بطور موجب کے ہو تو نیت کے بغیر بھی اس کو حاصل ہو جانا چاہئے، جیسا کہ شراء قریب میں نیت کے بغیر بھی خریدا ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے، اور اگر یہ یمین والا معنی نیت کے بغیر ثابت نہیں تو پھر یہ موجب نہیں بلکہ مجاز ہے، جب یہ مجاز ہوگا تو پھر جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔

جواب: اس کا یہ ہے کہ یہاں حقیقت اور مجاز ارادۃً جمع نہیں ہو رہے ہیں، اس لئے کہ اس قائل نے یمین کی نیت کی اور نذر کی نیت نہیں کی، لیکن پھر بھی وہ ”نذر“ صیغہ کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے اور ”یمین“ ارادہ سے ثابت ہوتی ہے اور ”یمین“ ارادہ سے ثابت ہوتی ہے، ”یمین“ کا ارادہ سے ثابت ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ اس قائل نے

یمین کا ارادہ کیا ہے، اور ”نذر“ کا صیغہ سے ثابت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کلام ”نذر“ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ اور اس جواب کی حقیقت یہ ہے کہ ہم نے تسلیم کر لیا کہ یمین والا معنی موجب کے طور پر نہیں مجاز کے طور پر ہے، باقی آپ ۵ = کہنا کہ حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو رہے ہیں یہ بات بھی ٹھیک ہے، لیکن دونوں کا جمع ہونا ارادہ نہیں، کیونکہ معنی حقیقی کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ وہ صیغہ سے ثابت ہے، اور معنی مجازی کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ انشاءات میں ایسا کرنا جائز ہے۔

فهذه المسئلة تنقسم أقساماً.....: یہاں سے ایک اور انداز سے مصنف اس مسئلے کی وضاحت کرتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ یعنی ”لله على صوم رجب“ کی کل چھ صورتیں ہیں، تین صورتوں میں صرف نذر اور دو صورتوں میں نذر اور یمین دونوں اور ایک صورت میں صرف یمین ہے۔

۱۔ نذر و یمین میں سے کسی چیز کی نیت نہیں کی۔ ۲۔ صرف نذر کی نیت کی۔ ۳۔ نذر کی نیت کی یمین کی نفی کے ساتھ۔ تو ان تینوں صورتوں میں صرف نذر ہوگی۔ ۴۔ دونوں کی نیت کی۔ ۵۔ صرف یمین کی نیت کی، ان دونوں صورتوں میں نذر اور یمین دونوں ہوں گی۔ ۶۔ یمین کی نیت کی نذر کی نفی کے ساتھ۔ اس صورت میں صرف یمین ہوگی۔

وهذا الذى أوردته إشكالاً.....: یہاں سے آٹھواں سوال اور اس کا جواب ہے، چنانچہ مصنف فرماتے ہیں کہ اس چھٹی صورت کو سمجھانے کی خاطر میں نے اس پر ایک اعتراض کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نذر کا ثبوت اگر صرف صیغہ سے ہے تو پھر متکلم اگر اس کی نفی بھی کر دے تب بھی نذر ہونی چاہئے جیسا کہ طلاق و عتاق میں ہوتا ہے، مثلاً: اگر کوئی شخص طلاق کا لفظ ادا کرتا ہے اور کہتا ہے اس سے میری مراد طلاق نہیں، تب بھی طلاق ہو جائے گی، لہذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپ کا یہ کہنا کہ نذر صیغہ سے ثابت ہے، درست نہیں، ورنہ تو اس کی نفی کی صورت میں بھی اس کو ثابت ہونا چاہیے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے کہا اگر نذر اس کلام کا حقیقی معنی ہے تو صیغہ سے ثابت ہونا چاہئے اگرچہ وہ قائل اس کی نفی بھی کر دے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ معنی حقیقی ہے اور نفی کے ساتھ بھی ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ مسئلہ دیانت کا ہے قضاء کا نہیں، اس لئے معنی حقیقی کی نفی کرنے میں بھی دیانت ہم اس کی تصدیق کرتے ہیں ہاں اگر قضاء کا مسئلہ ہوتا تو پھر نفی کے ساتھ بھی یہ معنی حقیقی ثابت ہوتا، اور قضاء اس کی نفی کی تصدیق نہ کی جاتی۔ باقی جہاں تک طلاق و عتاق کا مسئلہ ہے تو وہ قضاء کا مسئلہ ہے، اور اس میں قاضی کا فیصلہ یہ ہوگا کہ آپ کے الفاظ سے طلاق واقع ہے اور آپ کی نیت کا اعتبار نہیں۔

قرینہ مجاز کا بیان

مسئلہ لا بُدَّ للمجاز من قرینة تمنع ارادة الحقيقة عقلاً أو حساً أو عادةً أو شرعاً وهي إما خارجة عن المتكلم والكلام، كدلالة الحال نحو يمين الفور، أو معنى من المتكلم كقوله تعالى ﴿وَاسْتَفْزِزْ مِنْ اسْتَعْطَعْتَ مِنْهُمْ﴾ فإنه تعالى لا يأمر بالمعصية، أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ فإن سياق الكلام وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا اغْتَدْنَا﴾ يخرج من أن يكون للتخيير، ونحو ”طلق امرأتی إن كنت رجلاً“ لا يكون توكيلاً أو غير خارج، فإما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص، أو لم يكن نحو ”الأعمال بالنيات“، و”رفع عن أمتي الخطاء والنسيان“ لأن عين فعل الجوارح لا يكون بالنية، وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع، بل الجراد الحكم، وهو نوعان: الأول الثواب والمآثم، والثاني الجواز والفساد ونحوهما، والأول بناء على صدق عزيمته، والثاني بناء على ركنه وشرطه، فإن من توضع بماء نجس جاهلاً، وصلى، لم يحجز في الحكم لفقد شرطه، وبثاب عليه لصدق عزيمته، ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازاً مشتركاً فلا يعم، أما عندنا فلأن المشترك لا عموم له، وأما عنده فلأن المجاز لا عموم له فإذا ثبت أحدهما وهو النوع الأول من الحكم وهو الثواب اتفاقاً لم يثبت الآخر أي النوع الآخر وهو الجواز، ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر، حتى إذا استنفه أو كسر لا يحدث، ونحو لا يضع قدمه في دار فلان، وكالأسماء المنقولة، ونحو التوكيل بالخصومة يصرف إلى الجواب؛ لأن معناه الحقيقي مهجور، شرعاً وهو كالمهجور عادة فيتناول الإقرار والإنكار.

ترجمہ: ((مسئلہ مجاز کے لئے لازم ہے کہ اس میں کوئی قرینہ ہو جو ارادہ حقیقت سے مانع ہو عقلاً، یا حساً، یا عادةً، یا شرعاً، اور یہ قرینہ یا تو متکلم اور کلام سے خارج ہوگا جیسے کہ دلالتہ حال کما فی یمین الفور، اور یا ایسا معنی ہوگا جو متکلم میں ہو جیسے کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ﴿وَاسْتَفْزِزْ مِنْ اسْتَعْطَعْتَ مِنْهُمْ﴾ اے ابلیس! لوگوں کو گناہوں پر ابھار، جتنی طاقت ہے (اس کو استعمال کر) کیونکہ اللہ جل شانہ معصیت کا حکم نہیں دیتے، یا ایسا لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ جو کوئی چاہے ایمان لائے، اور جو کوئی چاہے تو کفر کرے۔ کیونکہ سیاق کلام جو کہ قول

ہاری تعالیٰ ہے ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا﴾ ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کر رکھی ہے۔ اس کو اس بات سے نکال دیتا ہے کہ یہ تنجیم کے لئے ہو، اور اسی طرح ”طلق امرأتی إن كنت رجلاً“ تو کیل نہ ہوگی، اور یا (کلام سے) خارج نہ ہوگا تو پھر یا تو بعض افراد اولیٰ ہو گئے جیسے کہ ہم نے تخصیص میں ذکر کیا، یا اولیٰ نہیں ہو گئے، جیسے ”الأعمال بالنیات“ اعمال (کے ثواب کا مدار) نیتوں پر ہے۔ اور ”رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا وَالنِّسْيَانُ“ میری امت سے خطا اور بھول معاف ہے۔ کیونکہ بعینہ فعل جو ارجح کا مدار نیت پر نہیں ہوتا اور صین خطاء والنسیان تو مرفوع نہیں ہیں، بلکہ مراد حکم ہے، اور اس کی دو قسمیں ہیں: پہلی ثواب اور مآثم، اور دوسری جواز اور فساد وغیرہا۔ پہلی کی بناء صدق نیت و عزیمت پر ہے اور دوسری کی بنا اس کی رکنیت اور شرطیت پر ہے، کیونکہ جس نے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے نجس پانی سے وضو کیا اور نماز پڑھی تو شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ نماز جائز نہ ہوگی، لیکن صدق نیت کی بنا پر ثواب ملے گا، اور جب دونوں حکم مختلف ہو گئے تو اسم، مجاز ہونے کے بعد مشترک ہو جائے گا، تو پھر اس میں عموم نہیں ہوگا، ہمارے ہاں تو اس وجہ سے کہ مشترک کے لئے عموم نہیں، اور شواہغ کے ہاں اس وجہ سے کہ مجاز کے لئے عموم نہیں، تو جب ایک حکم ان میں سے جو کہ نوع اول ہے ثابت ہوا اور وہ ثواب ہے اتفاقاً، تو اب دوسری ثابت نہ ہوگی) (یعنی نوع آخر اور وہ جواز ہے) ((اور جیسے ”لا یأکل من هذه النخلة“ اور ”لا یأکل من هذا الدقیق“ اور ”لا یشرّب من هذه البشر“ حتیٰ کہ اگر اس نے کھجور کی شاخوں اور پتوں کو کھایا یا آٹا پھانک لیا یا منہ لگا کر کنوئیں کا پانی پیا تو حانث نہ ہوگا اور اسی طرح لا یضیع قدمہ فی دار فلان، اور اسماء منقولہ (کا حکم ہے) اور تو کیل بالخصوص (مطلق) جواب کی طرف پھیرا جائے گا، کیونکہ اس کا معنی حقیقی شرعاً مہجور ہے، اور وہ عادیہ مہجور کی طرح ہے، تو یہ اقرار اور انکار (دونوں) کو شامل ہوگا (نہ یہ کہ صرف انہار میں تو کیل ہو)۔

قرینہ کے اقسام خمسہ کا بیان

جہاں مجازی معنی مراد ہو تو اس کے لئے کوئی قرینہ ہونا چاہئے، اور ابتدائی طور پر قرینہ کی چار قسمیں ہیں، عقلی، حسی، مادی، شرعی، پھر مزید اس کی تین قسمیں ہیں:

① ایک تو یہ کہ وہ قرینہ تشکیم کی طرف سے یا کلام کے اعتبار سے نہ ہو۔

② وہ قرینہ معنی من المتکلم یعنی تشکیم کی طرف سے ہو۔

③ وہ قرینہ کلام کے اعتبار سے ہو۔

پہلے قرینے کی مثال یہیں فور ہے، میاں بیوی میں جھگڑا ہوا، بیوی گھر سے نکلنا چاہتی ہے تو میاں صاحب نے کہا کہ اگر تو نکلے گی تو تجھے طلاق ہے، لہذا اگر وہ عورت ابھی نکلے گی تو طلاق ہوگی اور اگر معاملہ ٹھنڈا ہونے کے بعد نکلی تو طلاق نہیں ہوگی۔ یہاں قرینہ حال اور مقام ہے۔

دوسرے قرینے کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاسْتَغْفِرْ مَنْ اسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ﴾ کہ اے شیطان تو گناہوں کے لئے لوگوں کو حرکت دے جتنی توفیق ہو۔ یہ اللہ کا کلام ہے اور اللہ تو معصیت اور فحشاء کا حکم نہیں دیتا، لہذا اس سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہے اور مجازی معنی ایک دوسری آیت سے ثابت ہے کہ ﴿إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ، إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ ”میرے بندوں پر تیرا جادو نہیں چل سکتا، تیرا جادو چلے گا ان پر جو تیرے ہمراہ ہیں۔“

اب تیسری قسم کی پھر دو صورتیں ہیں:

① قرینہ کلام میں ہے لیکن جو کلام پیش کیا جا رہا ہے اس میں نہیں بلکہ اس سے خارج ہے۔

② جس کلام کو پیش کیا اسی میں قرینہ ہو۔

پہلی صورت کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ اس آیت میں بظاہر کفر کا اختیار دیا گیا ہے، لیکن اصل میں یہ مقصود نہیں، بلکہ معنی مجازی یعنی ڈانٹنا مقصود ہے۔ اور اس پر کلام میں قرینہ موجود ہے جو اس کلام سے خارج ہے اور وہ ہے ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا لِلْظَّالِمِينَ نَارًا﴾ اسی طرح اگر ایک شخص کسی دوسرے کو کہتا ہے ”طَلِقْ أَمْرَأَتِي إِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ یہ کلام بظاہر تو کیل طلاق ہے، لیکن اصل میں یہ مقصود نہیں، جو اس کا حقیقی معنی ہے، بلکہ ہم کی دینا مطلوب ہے دوسروں کے مقابلہ میں، اور اس پر قرینہ ”إِنْ كُنْتَ رَجُلًا“ ہے جو تو کیل طلاق والے کلام سے خارج ہے۔

دوسری صورت کی مثال یہ ہے کہ جو کلام پیش کیا جا رہا ہے، اسی میں قرینہ ہو، پھر اس کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ بعض افراد کو اولیت حاصل ہوتی ہے دوسروں کے مقابلہ میں، جیسے تخصیص میں ذکر ہوا، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے: ”کُلْ مَمْلُوكٌ لِي فَهُوَ حُرٌّ“ میرا ہر غلام آزاد ہے، اب یہ کلام ”مکاتب“ کو شامل نہیں، اس لئے کہ مکاتب غلامی میں کامل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ من وجہ آزاد ہے، تو یہاں ”مملوک“ کے بعض افراد کو اولیت حاصل ہے بعض دوسروں کے مقابلہ میں۔

بعض افراد کو اولیت حاصل نہ ہو اس کی مثال ”إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ“ اور ”رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَا“

والنسیان۔ ”إنما الأعمال بالنیات“ کا معنی ہے کہ اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔ لہذا نیت کے اعتبار سے اعمال کو ایک دوسرے افراد پر اولیت حاصل نہیں، اور اسی طرح ”رفع عن أمتی الخطاء والنسيان“ کہہ دینے سے خطاء اور نسیان کو اٹھا دیا گیا ہے، تو اب خطاء اور نسیان کے بعض افراد کو ”رفع“ کے اعتبار سے اولیت حاصل نہیں۔ یہاں معنی حقیقی مراد نہیں ہو سکتا آپ ”رفع عن أمتی.....“ کو لے لو اس کا حقیقی معنی ہے کہ میری امت سے نہ خطاء ہوتی ہے نہ نسیان، اور یہ معنی درست نہیں ہے، لہذا معنی مجازی مراد ہے، وہ خطاء اور نسیان کا حکم ہے، یعنی بھول کر یا خطاء فعل صادر ہو تو گناہ نہیں ہوتا، اور ”إنما الأعمال بالنیات“ میں ذرا تفصیل ہے، اس کا حقیقی معنی یہ ہے کہ کوئی بھی عمل نیت کے بغیر نہیں ہوتا، لیکن یہ معنی درست نہیں ہے، اس لئے کہ آپ چل رہے ہوں اور آپ کا قدم پھسل جائے اور آپ زمین پر گریں اب آپ نے گرنے کی نیت کی تھی؟ ظاہر ہے نہیں کی، حالانکہ گرنے کا ”فعل“ واقع ہوا، تو معلوم ہوا کہ یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہو سکتا، لہذا معنی مجازی مراد ہوگا، اور وہ ہے حکم، کہ اعمال کے حکم کا دار و مدار نیت پر ہے۔

پھر حکم کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ حکم دنیاوی، ۲۔ حکم اخروی۔ حکم دنیاوی فساد و جواز ہے اور اس کی بناء رکن اور شرط پر ہے جب کہ حکم اخروی ثواب و عقاب ہے اور اس کی بناء عزیمت پر ہے۔ اب اس کا ثمرہ اس مثال سے نکلے گا کہ ایک آدمی گندے پانی سے لاعلمی کی حالت میں وضو کر کے نماز پڑھتا ہے تو اس کو صدق عزیمت پر ثواب ملے گا لیکن نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ رکن جو کہ پاک صاف پانی سے وضو کرنا ہے وہ نہیں پایا گیا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم مجاز بھی ہے اور مشترک بھی، مجاز اس طرح کہ معنی حقیقی مراد نہیں اور مشترک اس طرح بنا کہ یہ بین حکم الدنیا والآخرۃ مشترک ہے۔ جب یہ مجاز بھی ہے اور مشترک بھی تو اس میں عموم نہیں ہوگا نہ ہمارے ہاں اور نہ امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں۔ ہمارے ہاں تو اس لئے کہ یہ مشترک ہے اور مشترک میں عموم نہیں ہوتا، اور امام شافعی کے ہاں مجاز میں عموم نہیں ہوتا، لہذا دونوں حکموں کو ملا کر مراد نہیں لے سکتے بلکہ صرف ایک حکم کو مراد لیا جائے گا اور جب یہ بات ہمارے اور شوافع کے ہاں متفق ہے کہ یہاں پر حکم اخروی مراد ہے یعنی ”ثواب“ تو اب اس کے ساتھ حکم دنیوی یعنی صحت و فساد کو مراد لینا درست نہیں ہے، لہذا اس حدیث کا معنی ہوگا، ”اعمال کے ثواب کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔“

قرینہ کے مزید مسئلہ کا بیان

ونحو لا یا کل من هذه النخلة : یہاں سے اسی آخری قسم کی حزبہ چھ مثالیں دے رہے ہیں:

① ایک آدمی کہتا ہے ”لا اکل من هذه النخلة“ اب اس کا حقیقی معنی ہے کہ وہ اس کے پتوں اور لکڑی وغیرہ کو نہیں کھائے گا لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ یہ معنی مبہور ہے، لہذا مجازی معنی مراد ہوگا اور وہ ہے اس کا پھل کھانا اور قرینہ کلام میں موجود ہے اور وہ ”اکل“ کا ذکر ہے۔

② اسی طرح اگر کوئی کہتا ہے ”والله لا اکل من هذا الدقيق“ اب اگر پھانک کر آٹا کھائے تو حائل نہیں ہوگا کیونکہ یہ حقیقی معنی یہاں درست نہیں بلکہ مجازی معنی مراد ہوگا اور وہ اس آٹے کی روٹی کھانا ہے، لہذا روٹی کھانے سے حائل ہوگا اور یہاں بھی ”اکل“ قرینہ ہے۔

③ اسی طرح اگر کوئی کہتا ہے ”والله لا اشرب من هذه البئر“ تو منہ لگا کر کنوئیں کا پانی پینے سے حائل نہیں ہوگا بلکہ گلاس وغیرہ سے پیئے گا تو حائل ہوگا اور یہاں بھی حقیقت مبہور ہے۔

④ اسی طرح اگر کوئی کہتا ہے ”والله لا أضع قدمي في دار فلان“ تو صرف پاؤں داخل کرنے سے حائل نہیں ہوگا جو کہ حقیقی معنی ہے، بلکہ پورا داخل ہوگا تو حائل ہوگا جو کہ مجازی معنی ہے۔

⑤ اسی طرح اسما منقولہ کہ ان کا حقیقی معنی چھوڑ دیا جاتا ہے اور مجازی معنی مراد ہوتا ہے۔

⑥ اسی طرح توکیل بالخصوص صرف جواب کی طرف راجع ہوگی کیونکہ اس کا معنی حقیقی شرعاً مبہور ہے اور وہ ہے خصم کی ہر بات سے انکار، اور مبہور شرعاً مبہور عادیہ کی طرح ہے۔

کلام سابق کا خلاصہ

اعلم أن القرينة إما خارجة عن المتكلم والكلام، أي: لا تكون معنى في المتكلم أي: صفة له ولا تكون من جنس الكلام، أو تكون معنى في المتكلم، أو تكون من جنس الكلام۔ ثم هذه القرينة التي هي من جنس الكلام، إما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام آخر أي: يكون ذلك اللفظ الخارج دالاً على عدم إرادة الحقيقة، أو غير خارج عن هذا الكلام بل هو عين هذا الكلام، أو شيء منه يكون دالاً على عدم إرادة الحقيقة۔ ثم هذا القسم على نوعين إما أن يكون بعض الأفراد أولى كما ذكرنا في التخصيص أن المخصص قد يكون كون بعض الأفراد ناقصاً أو زائداً فيكون اللفظ أولى ببعض الآخر، فإذا قال: ”كل مملوك لي حر“ لا يقع على المكاتب مع أن المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازاً من حيث أنه مقصور على بعض الأفراد وهو غير

المکاتب، أو لم یکن بعض الأفراد أولى فانحصرت القرينة فی هذه الأقسام.

ترجمہ: جان لو کہ قرینہ یا تو شکلم اور کلام سے خارج ہوگا یعنی ایسا معنی نہ ہوگا جو شکلم کی طرف سے ہو یعنی اس کی صفت ہو اور نہ کلام کی جنس سے ہوگا، اور یا ایسا معنی ہوگا جو شکلم میں ہو یا کلام کی جنس سے ہو، پھر یہ قرینہ جو جنس کلام سے ہے یا تو ایسا لفظ ہوگا جو اس کلام سے خارج ہوگا جس میں مجاز مذکور ہے اور کسی دوسرے کلام میں ہوگا، یعنی یہ لفظ خارج عدم ارادۂ حقیقت پر دال ہوگا، یا اس کلام سے خارج نہ ہوگا بلکہ عین کلام ہوگا یا اس کا کچھ حصہ ہوگا تو یہ عدم ارادۂ حقیقت پر دال ہوگا، پھر یہ قسم دو قسموں پر منقسم ہے (یعنی غیر خارج والی قسم) یا تو بعض افراد اولی ہونگے جیسے کہ ہم نے تخصیص میں ذکر کیا کہ تخصیص کبھی بعض افراد کا ناقص ہونا ہوتا ہے اور کبھی زائد ہونا، تو یہ لفظ بعض افراد میں اولی ہوگا بعض دوسرے افراد کے مقابلہ میں۔ پس جب کہا ”کل مملوک لی حر“ تو یہ آزادی مکاتب پر واقع نہ ہوگی باوجودیکہ مکاتب حقیقۂ مملوک ہے، یہ لفظ مجاز ہوگا بایں حیثیت کہ بعض افراد میں مقصور ہے جو کہ مکاتب کے علاوہ ہیں یا بعض افراد اولی نہ ہونگے تو قرینہ ان اقسام میں منحصر ہوگا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فلان قبل قد جعل فی فصل التخصیص کون بعض الأفراد أولى من قسم المخصص غیر الکلامی، وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا: المراد بالمخصص الکلامی أن الکلام بصریحه یوجب فی بعض الأفراد حکماً مناقضاً لحکم یوجبه العام، وکل مخصص لیس كذلك لا یكون کلامیاً فیکون بعض الأفراد أولى بكونه مخصصاً غیر کلامی بهذا التفسیر، وهنا یعنی بالقرينة اللفظية أن يفهم من اللفظ بأي طریق کان أن الحقيقة غیر مرادة وفي ”کل مملوک لی حر“ يفهم من اللفظ عدم تناوله المکاتب فیکون القرينة لفظية.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ تخصیص کی فصل میں بعض افراد کے ادلی ہونے کو تخصیص غیر کلامی کی قسم میں شمار کیا تھا اور یہاں پر قرینہ لفظیہ سے شمار کیا تو ان دونوں میں کیا فرق ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ تخصیص کلامی سے مراد یہ ہے کہ کلام اپنی تصریح کے ساتھ بعض افراد میں ایسا حکم ثابت کرے جو اس حکم کے مناقض ہو جس کو عام واجب کرتا ہے، اور ہر تخصیص جو اس طرح نہ ہو وہ کلامی نہیں ہوتا، تو بعض افراد کی اولویت کا تخصیص کلامی نہ ہونا اس تفسیر کی بنا پر ہوگا، اور یہاں پر یعنی قرینہ لفظیہ میں مراد یہ ہے کہ لفظ سے حقیقت کا غیر مراد

ہونا سمجھ میں آئے جس طریق سے بھی ہو، اور ”کل مملوك لی حر“ میں لفظ سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ یہ مکاتب کو شامل نہیں ہے تو یہ قرینہ لفظیہ ہوگا۔

فإن قيل قد جعل

اعتراض: سائل کہتا ہے کہ تخصیص کی فصل میں بعض افراد کی اولویت کو قرینہ غیر کلامیہ قرار دیا گیا ہے اور یہاں یعنی قرینہ مجاز میں بعض افراد کی اولویت کو قرینہ لفظیہ قرار دیا گیا تو یہ فرق کیوں؟

جواب: مصنف رحمہ اللہ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ فرق مقام کے اعتبار سے آیا ہے۔ وہ اس طرح کہ تخصیص کی فصل میں تخصیص کلامی سے مراد یہ ہے کہ صراحت کے ساتھ الفاظ میں وہ تخصیص موجود ہو تو اسے تخصیص کلامی کہا جائے گا، اور اگر صراحت تخصیص نہ ہو تو اسے غیر کلامی کہا جائے گا اور اس مقام میں یعنی قرینہ مجاز میں قرینہ کلامیہ سے مراد یہ ہے کہ کلام سے اولویت معلوم ہونی چاہے وہ صراحت ہو یا نہ ہو۔ اب ”کل مملوك لی فہو حر“ میں بعض افراد کی اولویت الفاظ سے ثابت ہے، اس لئے اسے قرینہ کلامیہ قرار دیا۔

گزشتہ مثالوں کی وضاحت اور ایک سوال کا جواب

جئنا إلى الأمثلة المذكورة في المتن، فكل قسم من الأقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك القسم، لكن لم يذكر في كل مثال أن القرينة المانعة من إرادة الحقيقة مانعة عقلاً أو حساً أو عادةً أو شرعاً فنبين ههنا هذا المعنى، ففي يمين الفور كما إذا أرادت المرأة الخروج فقال: ”إن خرجت فأنت طالق“ يحمل على الفور، فالقرينة مانعة عن إرادة الحقيقة عرفاً، والمعنى الحقيقي الخروج مطلقاً، وفي قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ﴾ القرينة تمنع الحقيقة عقلاً، وكذا في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمَرْ﴾ لأن التخيير وهو الإباحة مع العذاب المستفاد من قول: ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ ممتنع عقلاً وفي قوله: ”طلق امرأتی إن كنت رجلاً“ الحقيقة ممتنع عرفاً وفي قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: ”الأعمال بالنيات“ الحقيقة غير مرادة عقلاً، وفي ”لا يأكل هذه النخلة، والدقيق“ حساً، وفي ”لا يشرب من هذه البئر“ حساً وعرفاً، وفي ”لا يضع قدمه“ عرفاً، وفي الأسماء المنقولة إما عرفاً عاماً أو خاصاً أو شرعاً، وفي التوكيل بالخصومة شرعاً، فإن قيل: لا نسلم أن المعنى الحقيقي ممتنع في قوله ”لا يأكل من هذه النخلة حساً“ لأن المحلوف عليه عدم

أكلها فهو غير محتنع حساً بل أكلها كذلك، قلنا: اليمين إذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين أن يصير ممنوعاً باليمين وما لا يكون مأكولاً حساً أو عادة لا يكون ممنوعاً باليمين، ثم عطف على أول المسئلة وهو أنه لا بد للمجاز من قرينة قوله: فأما إذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفاً فعند أبي حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقي أولى لأن الأصل لا يترك إلا ضرورة، وعندهما المعنى المجازي أولى، ونظيره "لا يأكل من هذه الحنطة" يصرف إلى القضم عنده، وعندهما إلى أكل ما فيها.

ترجمہ: ہم ان مثالوں کی طرف آتے ہیں جو متن میں مذکور ہیں۔ تمام اقسام میں سے ہر قسم کی مثال اس کے بعد مذکور ہے لیکن کسی مثال میں یہ مذکور نہیں کہ جو قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة ہے آیا وہ عقلاً مانع ہے یا حساً ہے یا عادۃ ہے یا شرعاً ہے، تو یہاں پر ہم اس معنی کو بیان کریں گے، یمین فور میں جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے اور زوج کہے "إن خرجت فانت طالق" یعنی "اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہو"۔ اس کو یمین فور پر محمول کیا جائے گا، یہاں قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عرف ہے، اور معنی حقیقی مطلقاً نکلنا ہے اور اللہ رب العزت کے ارشاد ﴿وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾ یعنی جتنی طاقت ہے تو اپنی آواز سے لوگوں کو فتنہ کی حرکت دے یہاں قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عقل ہے اور اسی طرح اللہ جل شانہ کا قول ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ میں، یعنی "یہ جو چاہے تو ایمان لائے جو چاہے تو کفر کرے"۔ کیونکہ تخییر جو کہ اباحت ہے عذاب کے ساتھ جو مستفاد ہے ﴿إِنَّا اعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ یعنی "ہم نے ظالموں کے لئے آگ تیار کی ہے، سے یہ مانع ہے عقلاً (یعنی عذاب معنی حقیقی سے عقلاً مانع ہے)، اور "طلق امرأتی إن كنت رجلاً" یعنی اگر تو آدمی ہے تو میری بیوی کو طلاق دے۔ میں معنی حقیقی عرفاً مانع ہے، اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "الأعمال بالنیات" یعنی عمل کا مدار نیتوں پر ہے۔ میں قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عقلاً ہے، اور "لا يأكل من هذه النخلة والدقيق" میں حساً ہے، اور "لا يشرب من هذه البئر" قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عرفاً و حساً ہے، اور "لا يضع قدمه" یعنی "وہ آدمی فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا"، میں قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عرفاً ہے، اور اسماء منقولہ میں یا تو قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة عرف عام ہے یا خاص ہے یا شرع ہے، اور توکیل بالخصوص میں قرینہ مانعہ عن إرادة الحقيقة شرعاً ہے۔ اگر کہا جائے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ "لا يأكل من هذه النخطة" میں حساً معنی حقیقی ممنوع

ہے کیونکہ مخلوف علیہ عدم اکل الحنطة ہے اور وہ غیر ممتنع ہے حسا، بلکہ ممتنع اس کا اکل ہے تو ہم کہیں گے کہ جب یمین داخل ہوئی پر تو یہ منع کے لئے ہوتی ہے، یمین کا موجب یہ ہے کہ یمین کے ذریعے ممنوع ہو اور جو چیز حسیا عادیہ ماکول نہ ہو وہ یمین کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی، پھر پہلے مسئلے پر عطف کیا جو کہ ”لا بد للمجاز من قرینة“ والا مسئلہ ہے ((اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہ کے ہاں معنی حقیقی اولیٰ ہے، کیونکہ اصل کو بغیر ضرورت کے نہیں چھوڑا جاتا اور صاحبین کے ہاں معنی مجازی اولیٰ ہے اور اس کی نظیر ”لا یأکل من هذه الحنطة“ ہے کہ امام صاحب کے ہاں اس کو قضم (چبانے) پر محمول کیا جائے گا، اور صاحبین کے ہاں اس کو روٹی وغیرہ پر محمول کیا جائے گا جو اس سے بنی ہے)) (یعنی جو اس سے حاصل کی جائے)۔

تشریح المتن: مصنف فرماتے ہیں کہ اقسام جتنے تھے ان کی مثالیں ہم نے آپ کے سامنے پیش کر دی ہیں لیکن یہ نہیں بتایا کہ یہاں قرینہ حسی ہے، عقلی ہے، عادی ہے وغیرہ، لہذا ہم اس کی بھی وضاحت کر دیتے ہیں تاکہ تشکیکی باقی نہ رہے۔ تو ان دس مثالوں کو دیکھیں۔

- ۱۔ یمین فور میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عرفیہ ہے۔ ۲۔ ﴿واستغفر من استطعت﴾ اس میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عقلیہ ہے۔ ۳۔ ﴿فمن شاء فلیؤمن﴾ میں بھی قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عقلیہ ہے۔ ۴۔ ”طلق امرأتی“ میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عرفیہ ہے۔ ۵۔ ”الأعمال بالنیات“ اور ”رفع عن امتی“ میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عقلیہ ہے۔ ۶۔ ”لا یأکل من هذه النخلة“ اور ”لا یأکل من هذا الدقیق“ میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی حسیہ ہے۔ ۷۔ ”لا یشرّب من هذه البیر“ میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی حسیہ بھی ہے ساتھ ساتھ عرفیہ بھی ہے۔ ۸۔ ”لا یضع قدمه فی دار فلان“ میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عرفیہ ہے۔ ۹۔ اسماء منقولہ میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی عرف عام یا عرف خاص یا شرع ہے۔ ۱۰۔ توکیل بالخصوص میں قرینہ مانع عن المعنی الحقیقی شرعی ہے۔

فلان قبل لا نسلم.....: یہاں سے چھٹی مثال پر جرح ہے، اعتراض یہ ہے کہ ایک آدمی نے قسم کھا کر کہا ”واللہ لا أکل من هذه النخلة“ تو یہ کھانا حسا ممتنع ہے، لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں، کیونکہ یہاں قسم تو نہ کھانے کی کھائی جارہی ہے اور یہ کوئی ممتنع نہیں، اور نہ کھانے میں کوئی امتناع نہیں لہذا یہاں معنی حقیقی ممتنع نہیں ہے تو آپ نے کیوں اس کے متع کا قول کیا؟

جواب ذرا تفصیلی ہے کہ حلف کبھی مثبت کلام میں ہوتا ہے اور کبھی منفی میں، جب مثبت کلام میں ہو تو اس کا

مطلب ہوتا ہے کسی کام پر ابھارنا اور اگر منفی کلام میں ہو تو اس کا مطلب ہوتا ہے رکن، تو اب جو شی ماکول نہ ہو حساً و عاۃً تو وہ ممنوع بالیمین نہیں ہوتی، جب کہ ”حلف“ سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ شی حلف کی وجہ سے ممنوع ہو، لہذا یہاں پر معنی حقیقی منتفع ہے اور اس پر قرینہ مانع عن ارادة الحقيقة ”حسی“ ہے۔

اولی مسئلہ پر عطف کر کے ایک بات کی وضاحت

ثم عطف علی اَوَّل: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حقیقت مستعمل ہوتی ہے اور مجاز متعارف بین الناس ہوتا ہے۔ حقیقت کے مستعمل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت مجہورہ نہ ہو اور مجاز کے متعارف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عمومی طور پر لفظ سے مجازی معنی ہی مراد لیا جاتا ہو، تو ایسی صورت میں امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ حقیقت والا معنی مراد لینا ہی اولیٰ ہے، کیونکہ وہ اصل ہے اور اصل کو بغیر ضرورت کے نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اور صاحبین کا ایک قول اس سلسلے میں یہ ہے کہ مجاز متعارف کا اعتبار ہوگا اس لئے کہ عمومی سطح پر جب مجاز ہی کا اعتبار ہے تو پھر حقیقت کی طرف لوگوں کی نظریں نہیں جائیں گی۔

صاحبین کا دوسرا قول یہ ہے کہ عموم مجاز مراد ہوگا، مثال یہ ہے کہ کوئی قسم کھا کر کہتا ہے ”واللہ لا اکل من هذه الحنطة“ اس کا حقیقی معنی یہ ہے گندم کو ابال کر چبا کر یا بھون کر کھائے اور مجازی معنی یہ ہے کہ اس کی روٹی کھائے۔ امام صاحب کے ہاں یہ آدی اس وقت حاث ہوگا جب دانے چبا کر کھائے اور صاحبین کے قول اول کے مطابق تب حاث ہوگا جب روٹی کھائے اور قول ثانی کے مطابق دانے چبا کر کھائے یا روٹی کھائے دونوں صورتوں میں حاث ہو جائے گا۔

معنی حقیقی اور مجازی دونوں کے معذور ہونے کا حکم

مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معاً، كقوله لامرأته وهي أكبر منه سناً أو معروفة النسب: ”هذه بنتي“ أما الحقيقة أي: المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الأول، أي: في الأكبر سناً منه فظاهر، وفي الثاني فلأنها أي: الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي، إما أن تثبت مطلقاً أي: في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه أي يكون دعوته معتبرة في حقهما بأن يثبت النسب منه، ويتنفي ممن اشتهر منه، ولا يمكن هذا، أي: ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه ممن اشتهر منه؛ لأنه يثبت ممن اشتهر منه، أو في حق نفسه فقط، أي: يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في

حق نفسه فقط بأن يثبت منه من غير أن ينتفى ممن اشتهر منه وذا متعذر أي: الثبوت في حق نفسه فقط؛ لأن الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون أي: تكذيب الشرع المدعي أقل من تكذيبه نفسه، والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق في أنه لا يحتمل التكذيب والرجوع، وأما المجاز عطف على قوله: أما الحقيقة والمراد أن المعنى المجازي متعذر وهو التحريم، فلأن التحريم الذي يثبت بهذا أي بلفظ "هذه بنتي" منافي لملك النكاح فلا يكون حقاً من حقوقه، بسانه أنه إن ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو إما أن يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها، والثاني منتف لأن لو قال لأجنبية معروفة النسب: "هذه بنتي" يكون لغواً فعلم أنه إن ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق، ويكون حقاً من حقوق النكاح كالطلاق، وذلك أيضاً محال؛ لأن هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح.

ترجمہ: ((اور کبھی معنی حقیقی اور مجازی ایک ساتھ محذور ہوتے ہیں جیسا کہ کوئی آدمی اپنے سے بڑی بیوی کو یا معروفة النسب بیوی کوئی کہے کہ "یہ میری بیٹی ہے" تو حقیقت یعنی معنی حقیقی جو کہ نسب ہے فصل اول یعنی "اکبر سنا منہ" میں تو ظاہر ہے (کہ وہ محذور ہے) اور ثانی میں تو اس لئے کہ حقیقہ یعنی معنی حقیقی کا مراد ہونا یا تو مطلقاً ثابت ہوگا، یعنی اس کے حق میں اور جس سے اس کا نسب مشہور ہے اس کے حق میں)) یعنی اس کا دعویٰ دونوں کے حق میں معتبر ہو کہ اس سے نسب ثابت ہو، اور جس سے نسب مشہور ہے اس سے نفی ہو ((اور یہ ممکن نہیں ہے)) یعنی مدعی سے نسب کا ثابت ہونا اور ممن اشتهر منه سے منشی ہونا)) کیونکہ یہ یا تو ممن اشتهر منه سے ثابت ہوگا، یا اس کے اپنے حق میں فقط)) یعنی معنی حقیقی جو کہ نسب ہے صرف اس کے حق میں ثابت ہو یا اس طرز کہ ممن اشتهر سے نفی نہ کی جائے ((اور یہ محذور ہے)) یعنی صرف اس کے حق میں ثابت ہونا محذور ہے، ((کیونکہ شرع اس کی تکذیب کرتی ہے غیر سے مشہور ہونے کی وجہ سے، تو شرع کا مدعی کی تکذیب کرنا اس کی اپنی تکذیب سے کم نہ ہوگا، اور نسب ان چیزوں میں سے ہے جو تکذیب اور رجوع کا احتمال رکھتی ہیں، بخلاف حق کے)) اس بات میں کہ وہ تکذیب اور رجوع کا احتمال نہیں رکھتا ((اور مجاز)) اس کا عطف أما الحقيقة پر ہے اور مراد ہے معنی مجازی کا محذور ہونا ((اور وہ تحریم ہے اس لئے کہ وہ تحریم جو اس سے ثابت ہے)) یعنی "ہذه بنتی" کے لفظ سے ((یہ

ملک نکاح کے لئے منافی ہے تو یہ حقوق نکاح سے نہیں ہو سکتی) تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر تحریم ثابت ہو اس لفظ سے تو وہ یا تو تحریم ثابت ہوگی جو صحت نکاح سابق کا تقاضا کرتی ہے، یا وہ تحریم ثابت ہوگی جو اس کا تقاضا نہیں کرتی، اور ثانی تو منہی ہے کیونکہ اگر کوئی اجنبیہ معروفۃ النسب سے کہتا ہے یہ میری بیٹی ہے، تو یہ لغو ہوگا، اس سے پتہ چلا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہ تحریم ثابت ہوگی جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کرتی ہے، اور طلاق کی طرح حقوق نکاح میں سے ہے، یہ بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ لفظ اس تحریم پر دلالت کرتا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ نکاح سابق باطل ہو تو اس سے وہ تحریم کیونکر ثابت ہو سکتی ہے جو حقوق نکاح میں سے ایک حق ہے۔

مسئله وقد يتعذر.....

یہاں سے اس مسئلہ کی وضاحت کرتے ہیں کہ جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں متعذر ہوں۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک لفظ استعمال کیا جائے تو نہ اس کا حقیقی معنی درست ہے، اور نہ معنی مجازی اور ہماری کوشش تو یہ ہوتی ہے کہ کسی عاقل بالغ کا کلام لغو ہونے سے بچایا جائے لیکن یہ کلام بہر حال لغو ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی اس بیوی سے کہتا ہے جو عمر میں اس سے بڑی ہے ”ہذہ بنتی“ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کی بیوی ہے اور وہ اپنے باپ سے معروفۃ النسب ہے اور زوج کہتا ہے ”ہذہ بنتی“ ان دونوں مثالوں میں معنی حقیقی درست نہیں، اس لئے کہ معنی حقیقی ثبوت النسب ہے، اب پہلی والی مثال میں یہ ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس سے بڑی ہے اور کسی کی بیٹی اس سے عمر میں بڑی نہیں ہو سکتی۔ اور دوسری مثال میں بھی درست نہیں اس لئے کہ اس میں ثبوت نسب کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

① ایک صورت یہ کہ اس قائل کا دعویٰ نسب مطلقاً معتبر ہو مطلقاً یعنی اپنے نفس کے بارے میں بھی اور غیر کے بارے میں بھی، اپنے بارے میں تو اس طرح دعویٰ معتبر ہوگا کہ اس شخص سے نسب ثابت ہو جائے اور غیر کے بارے میں اس طرح دعویٰ معتبر ہوگا کہ اس غیر سے نسب منقطع ہو جائے، اور یہ بات ممتنع ہے، اس لئے کہ وہ معروفۃ النسب عن الغير ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ اس شخص کا دعوائے نسب صرف اپنے نفس کے بارے میں معتبر ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ غیر سے نفی کے بغیر اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائے۔ لیکن یہ بھی ممتنع ہے اس لئے کہ وہ معروفۃ النسب عن الغير ہے، لہذا شریعت بھی اس کی تکذیب کرے گی اور دنیا بھی، یاد رہے شریعت کی تکذیب اس کی اپنے نفس

تکذیب سے کم نہیں تو معلوم ہوا کہ وہ دونوں کی بیٹی نہیں ہو سکتی، جب پہلی صورت بھی باطل اور دوسری صورت بھی باطل ہے تو حقیقی معنی باطل ہوا۔

اس کا معنی مجازی تحریم ہے، اور تحریم کے ثابت ہونے کی بھی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

① ایک صورت یہ ہے کہ ایسی تحریم ثابت ہو جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضہ کرے اور نکاح کے حقوق میں سے

ایک حق ثابت ہو، جیسے طلاق کہ یہ نکاح سابق کی صحت کا تقاضا کرتی ہے اور نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ تحریم اس طرح ثابت ہو کہ نکاح سابق کے بطلان کا تقاضہ کرے، اس کا مطلب

ہے کہ وہ آپس میں اجنبی ہیں، اور جب یہ کلام ”ہذہ بنتی“ اہنیہ کے لئے استعمال ہو تو یہ فضول ہوتا ہے لہذا یہاں

بھی فضول ہے، رہی بات صورت اولیٰ کی تو وہ بھی باطل ہے اس لئے کہ ”ہذہ بنتی“ کے الفاظ یہ بتا رہے ہیں کہ ان

دونوں کے درمیان نکاح باطل ہے اور آپ کہتے ہیں اس سے ایسی تحریم ثابت ہو جو نکاح سابق کی صحت کا تقاضہ

کرنے اور یہ دونوں باتیں آپس میں متضاد ہیں، لہذا یہ کلام فضول اور ضائع ہو جائے گا۔

کلام سابق میں فخر الاسلام کی رائے کا بیان

واعلم أن تقرير فخر الإسلام رحمه الله على هذا الوجه أن الحقيقة إما أن تثبت في حقه وحق من

اشتهر منه وذا غير ممكن، أو في حق نفسه فقط، ثم هذا إما أن يثبت في حق النسب وذا متعذر لأن

الشرع يكذبه، أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضاً؛ لأن التحريم الذي يثبت بهذا منافع لملك

النكاح كما ذكرنا، وأما المجاز وهو التحريم لتلك المنافات أيضاً. والفرق بين التحريم الأول والثاني

أن المراد بالتحريم الأول ما ثبت بدلالة الالتزام، فإن ثبوت النسب موجب للحرمة، والمراد بالتحريم

الثاني ما ثبت بطريق المجاز، فإن لفظ السقف إذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق

الالتزام، ولا يكون هذا مجازاً بل إنما يكون مجازاً إذا أطلق السقف وأريد به الجدار.

ترجمہ: جان لو کہ علامہ فخر الاسلام کی تقریر (اس مسئلے میں) اس طرز پر ہے کہ معنی حقیقی (یعنی نسب)

اس کے اور ممن اشتهر منه (دونوں) کے حق میں ثابت ہو تو یہ غیر ممکن ہے، اور یا صرف اسی کے حق

میں ثابت ہو پھر یا تو یہ ثبوت نسب، نسب کے حق میں ثابت ہوگا تو یہ معذور ہے کیونکہ شرع اس کی تکذیب

کرتی ہے، یا تحریم کے حق میں ثابت ہوگا اور یہ بھی ممکن نہیں، کیونکہ وہ تحریم جو اس سے ثابت ہوتی ہے ملک

نکاح کے منافی ہے جیسے کہ ہم نے ذکر کیا، باقی رہا مجاز وہ تحریم ہے یہ بھی منافات مذکورہ کی وجہ سے (درست

نہیں) اور تحریم اول اور ثانی میں فرق یہ ہے کہ تحریم اول سے مراد وہ ہے جو دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہو کیونکہ ثبوت نسب حرمت کا موجب ہے اور تحریم ثانی سے مراد وہ ہے جو مجازاً ثابت ہو، کیونکہ لفظ ”سقف“ سے جب موضوع لہ مراد لیا جائے تو وہ بطریق التزام دیوار پر دلالت کرتا ہے، اور یہ مجاز نہیں ہے، کیونکہ مجاز توجب ہوگا جب سقف کا اطلاق کیا جائے اور اس سے جدار مراد لی جائے۔

واعلم أن تقریر.....

”ہذہ بنتی“ کے سلسلے میں مصنف کا کلام آپ کے سامنے آ گیا جو سلف صالحین سے انہوں نے نقل کیا، اب اسی سلسلے میں علامہ فخر الاسلام کا کلام پیش فرما رہے ہیں کہ اگر کوئی اپنی معروفۃ النسب بیوی کے متعلق کہے ”ہذہ بنتی“ تو اس کا حقیقی معنی بھی محال ہے اور مجازی معنی بھی، اور اس کا حقیقی معنی ثبوت نسب یا تحریم ہے، پھر ثبوت النسب کی دو صورتیں ہیں: مطلق ثبوت نسب ہو یعنی متکلم کے حق میں بھی اور غیر کے حق میں بھی، متکلم کے حق میں تو اس طرح کہ اس سے اس بیوی کا نسب ثابت ہو، اور غیر کے حق میں اس طرح کہ اس سے نسب منقطع ہو اور یہ محال ہے، کیونکہ وہ غیر سے معروفۃ النسب ہے، اور دوسری صورت ہے ثبوت نسب فی حقہ فقط کہ نسب صرف اس قائل سے ثابت ہو اور غرض منہی نہ ہو تو کہا گیا تھا کہ شریعت بھی اس کی تکذیب کرے گی اور دنیا بھی، اور شریعت کی تکذیب انسان کی اپنے نفس کی تکذیب سے کم نہیں۔

دوسرا معنی حقیقی علامہ فخر الاسلام رحمہ اللہ نے تحریم بیان کیا ہے لیکن وہ تحریم بھی ثابت نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحریم اور نکاح میں منافات ہے کیونکہ اگر تحریم ثابت ہو جائے تو نکاح ختم ہوگا، اس سے معلوم ہوا کہ حقیقی معنی ثبوت نسب مراد لیں یا تحریم مراد لیں دونوں میں سے کوئی بھی درست نہیں ہو سکتا۔ پھر فرمایا کہ مجازی معنی بھی یہاں درست نہیں ہو سکتا اور وہ تحریم ہے، کیونکہ تحریم ثابت ہو تو نکاح ختم ہو جائے گا، اس لئے کہ تحریم اور نکاح دونوں میں منافات ہے، لہذا مجازی معنی بھی درست نہیں۔ اگر آپ توجہ سے دیکھیں تو دونوں جگہ یعنی حقیقی معنی میں اور مجازی میں تحریم کے لئے دلیل ایک ہی ہے، اور وہ ہے منافات بین التحريم والنكاح۔ یہاں تحریم کو حقیقی بھی قرار دیا اور مجازی بھی، یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں۔ تو قصہ یہ ہے کہ وہ تحریم جو بمعنی حقیقت ہے وہ تحریم ہے معنی التزامی اور جو تحریم معنی مجازی ہے یہ ہے معنی مجاز، ان دونوں میں فرق اس طرح سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے سقف کا لفظ استعمال کر کے اس سے حقیقی معنی یعنی چھت مراد لی، تو التزامی طور پر یہ لفظ دیواروں پر دلالت کرتا ہے۔ یہ معنی التزامی ہے۔ اور مجاز یہ ہے کہ آپ سقف کا لفظ استعمال کر کے اس سے دیواریں مراد لیں۔ یہ علامہ فخر الاسلام کی ذکر کردہ تفصیلات تھیں جو آپ کے

سامنے بیان کر دی گئیں۔

فخر الاسلام کا کلام مصنف کی نظر میں!

فأقول لا حاجة إلى قوله إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم لأن الموضوع له ثبوت النسب فإن لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الأصل فهذا الترديد يكون قبيحاً، فالدليل النافي لهذا التحريم المدلول التزاماً ليس كونه منافياً بملك النكاح، بل الدليل النافي هو عدم ثبوت الموضوع له، فعلم أنه إن ثبت التحريم لا يثبت إلا بطريق المجاز وإذا متعذر أيضاً للمنافات المذكورة، ولورد بهذا الوجه وهو أنه إن ثبت التحريم فإما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو أيضاً محال للمنافات المذكورة لكان أحسن.

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ اس قول ”إما أن يثبت في حق النسب أو في حق التحريم“ کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ موضوع لہ ثبوت نسب ہے، پس اگر نسب ثابت نہ ہو اصل لے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے تو بطور التزام تحریم کا ثبوت ممکن نہیں تو یہ تردید قبیح ہوگی۔ پس وہ تحریم جو دلالت التزامی کے طور پر ثابت ہے اس کی نفی کی دلیل ملک نکاح کے منافی ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی نفی کی دلیل موضوع لہ کا ثابت نہ ہونا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگر تحریم ثابت ہو تو وہ صرف مجاز کے طور پر ثابت ہوگی اور یہ بھی منافات مذکورہ کی وجہ سے معذور ہے۔ اور اگر (علامہ فخر الاسلام) علی سبیل التردید یوں فرماتے کہ اگر تحریم ثابت ہو یا تو بطریق التزام ثابت ہوگی یہ محال ہے موضوع لہ کے ثابت نہ ہونے کی وجہ سے جو کہ نسب ہے، یا بطریق مجاز ثابت ہوگی اور یہ بھی محال ہے منافات مذکورہ کی وجہ سے، تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

فأقول لا حاجة.....

مصنف یہاں پر تین باتیں بیان فرماتے ہیں:

- ۱۔ پہلی بات: مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ معنی حقیقی میں تحریم کا اضافہ کرنا غلط ہے بلکہ صرف اور صرف ثبوت نسب ہی حقیقی معنی ہے تحریم معنی حقیقی نہیں۔ اس لئے کہ تحریم کو علامہ فخر الاسلام بمعنی لزوم کے لیتے ہیں اب ثبوت نسب تو معنی حقیقی ہے اور جب معنی حقیقی موضوع لہ ثابت نہیں ہو سکتا تو پھر معنی لازمی کس طرح ثابت ہوگا اس لئے کہ

یہ نہیں سکتا کہ لازمی معنی بغیر موضوع لہ کے ثابت ہو۔

۲- دوسری بات: تحریم بمعنی حقیقت کے بطلان کی جو دلیل دی گئی ہے وہ غلط ہے، اور وہ دلیل ہے منافات بین التحريم والنكاح، تو یہ دلیل غلط ہے، بلکہ صحیح دلیل عدم ثبوت معنی حقیقی ہے۔

۳- تیسری بات: ہونا یہ چاہئے تھا کہ اگر تحریم کو معنی حقیقی میں داخل کرنا ہی مطلوب ہے تو کہہ دیا جائے: کہ یہاں معنی حقیقی ثبوت نسب ہے یا تحریم ہے، نسب تو ثابت نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ وہ عورت عمر میں اس قائل سے بڑی ہے، اور کسی کی بیٹی اس سے عمر میں بڑی نہیں ہو سکتی، اور یا وہ عورت غیر سے معروفۃ النسب ہے تو یہ ممکن نہیں کہ غیر سے نسب کٹ کر اس قائل سے نسب ثابت ہو جائے۔ اور تحریم اس لئے معنی حقیقی ہے کہ یہ نسب کا معنی لازمی ہے، اور ثبوت نسب معنی حقیقی ہے جب معنی حقیقی ثابت نہیں ہو سکتا تو لازمی معنی بھی ثابت نہیں، باقی رہا تحریم کا ثابت ہونا بطور مجاز تو یہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ تحریم اور نکاح میں منافات ہے۔

داعی الی المجاز کا بیان

مسئلة الداعی الی المجاز اعلم أن المجاز يحتاج إلى عدة أشياء: المستعار منه وهو الهيكل المخصوص، والمستعار له وهو الإنسان الشجاع، والمستعار وهو لفظ الأسد والعلاقة وهي الشجاعة، والقرينة الصارفة عن إرادة المعنى الحقيقي إلى إرادة المعنى المجازي وهو "يرمي" في "رأيت أسداً يرمي" والأمر الداعي إلى استعمال المجاز فإنا إذا حاولت أن نخبر عن رؤية الشجاع فالأصل أن تقول: "رأيت شجاعاً" فإذا قلت: "رأيت أسداً" فلا بد أن يوجد أمر يدعو إلى ترك استعمال ما هو الأصل في المعنى المطلوب، واستعمال ما هو خلاف الأصل وهو المجاز، وذلك الداعي إما لفظي وإما معنوي، فاللفظي اختصاص لفظه أي: لفظ المجاز بالعنوية، وربما يكون لفظ الحقيقة لفظاً ركيكاً كلفظ الخنفيق مثلاً، ولفظ المجاز يكون أعذب منه أو صلاحيته للشعر أي: إذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزوناً وإن استعمل لفظ المجاز يكون موزوناً، أو السجع فإذا كان السجع دالياً مثل الأحد والعدد فلفظ الأسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع، أو أصناف البديع كالتجسيات ونحوها، وربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة، نحو البدعة شرك الشرك، فإن الشرك مجاز هنا استعمل ليجانس الشرك فإن بينهما شبهة الاشتقاق.

ترجمہ: ((داعی الی الجواز کا مسئلہ)) معلوم ہونا چاہیے کہ مجاز میں کئی چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

۱- ”مستعار منہ“ جو ہیکل مخصوص ہے، ۲- ”مستعار لہ“ وہ شجاع انسان ہے ۳- ”مستعار“ وہ لفظ اسد ہے ۴- ”علاقہ“ وہ شجاعت ہے ۵- معنی حقیقی سے معنی مجازی کی طرف پھیرنے والا قرینہ، وہ ”رأیت اسدا یرمی“ میں ”یرمی“ ہے۔ ۶- اور استعمال مجاز کی طرف امر داعی کہ جب آپ رؤیت شجاع کے بارے میں خبر دینا چاہیں تو اصل یہ ہے کہ آپ کہیں ”رأیت شجاعاً“ لیکن جب آپ ”رأیت شجاعاً“ کی بجائے ”رأیت اسدا“ کہیں گے تو لازمی ہے کہ ایک ایسا امر پایا جائے جو معنی مطلوب میں اصل یعنی حقیقت کے استعمال کو ترک کرنے اور خلاف اصل جو کہ مجاز ہے کے استعمال کا موجب ہو، یہ امر داعی یا تو لفظی ہوگا یا معنوی، پس لفظی ((اس کے لفظ کا اختصا ص ہے)) یعنی مجاز کے لفظ کا ((عذوبت کے ساتھ)) کہ کبھی کبھار لفظ حقیقت کوئی رکیک لفظ ہوتا ہے، مثلاً: خفقیق (بہادر خاتون) اور لفظ مجاز اس سے زیادہ اعذب ہوتا ہے۔

((یا مجاز کا شعر کی صلاحیت رکھنا)) یعنی جب لفظ حقیقی استعمال کیا جائے تو کلام موزون نہیں ہوتا، اور اگر لفظ مجاز استعمال کیا جائے تو کلام موزون ہوتا ہے ((یا جمع ہے)) کہ جب جمع دالی (کہ ہر شعر کے آخر میں) ہو جیسے عدد، احد، تو لفظ اسد جمع میں درست ہوگا، نہ کہ شجاع، ((یا اصناف بدیع ہوں)) (یعنی فن بدیع کے اقسام جو از قسم محسنات ہوں) جیسے کہ تجنیسات اور اس طرح کے دوسرے اقسام نہ کبھی لفظ مجاز سے تجنیس حاصل ہوتی ہے، نہ کہ لفظ حقیقت سے، جیسے فرمایا: ”الْبِدْعَةُ شَرُّكَ الشِّرْكَ“ کیونکہ شرک یہاں پر مجاز ہے، اس لئے استعمال کیا تا کہ شرک کے مجانس ہو جائے، کیونکہ ان کے درمیان مشابہت اشتقاق ہے۔

مجاز میں چھ چیزوں کا اعتبار ہے

مسئلة الداعی الی المجاز.....: مجاز میں چھ چیزوں کا اعتبار کرنا پڑتا ہے: ۱- مستعار منہ کا اعتبار کرنا جیسے اسد میں ہیکل مخصوص کا اعتبار کرتے ہیں ۲- مستعار لہ کا اعتبار کرنا جیسے انسان شجاع کا اعتبار کرنا۔ ۳- مستعار کا اعتبار کرنا اور وہ لفظ اسد ہے ۴- شجاع اور اسد کے درمیان علاقہ کا اعتبار کرنا جو کہ شجاعت ہے ۵- قرینہ صارفہ عن ارادة المعنی الحقیقی کا اعتبار کرنا اور وہ ”رأیت اسدا یرمی“ میں ”یرمی“ ہے ۶- امر الداعی الی استعمال المجاز کا اعتبار کرنا، اس لئے کہ کوئی انسان جب کہتا ہے ”رأیت اسدا یرمی“ تو اس کی بجائے ”رأیت شجاعاً“ بھی کہہ سکتا ہے تو کیا وجہ ہے کہ وہ معنی حقیقی والے الفاظ کو چھوڑ کر معنی مجازی والے الفاظ کو استعمال کرتا ہے۔ مثلاً لفظ اسد کو شجاع کے معنی میں استعمال کرتا ہے تو اب اس امر داعی الی الجواز کی چار صورتیں ذکر کی ہیں: ۱- امر داعی لفظی ہو، ۲- امر داعی

معنوی ہو، ۳- امر داعی تلطف کلام ہو، ۴- امر داعی مطابقت تمام المراد ہو۔

داعی لفظی کے صورتیں کا بیان

داعی لفظی کی چار صورتیں بیان کی ہیں:

- ۱ لفظ مجاز کے استعمال میں عذوبت اور مٹھاس ہے اور اس کے مقابلے میں حقیقت کے استعمال میں رکاکت ہے، مثلاً: ”خنفیق“ بہادر خاتون کو کہتے ہیں، اس میں رکاکت ہے لہذا اس کو چھوڑ کر مجاز استعمال کیا جائے گا۔
- ۲ صلاحیت للشعر کہ لفظ مجاز شعر کی صلاحیت رکھتا ہے، یعنی اگر حقیقت استعمال کرتے ہیں تو کلام موزون نہیں ہوتا اور اگر مجاز استعمال کرتے ہیں تو کلام موزون ہوتا ہے۔
- ۳ سجع کو درست کرنے کے لئے کہ سجع انسان کو مجاز کے استعمال کرنے پر مجبور کرتا ہے، مثلاً ہمارے پاس قصیدہ دالیہ ہے، اس میں اگر لفظ شجاع استعمال کرتے ہیں تو سجع درست نہیں ہوتی، اگر لفظ اسد کو استعمال کرتے ہیں تو سجع درست ہوتی ہے۔

۴ اصناف بدیع کے لئے، یعنی اگر لفظ مجاز کو استعمال کرتے ہیں تو وہ تجنیسات کے مناسب ہے اور حقیقت سے یہ تجنیس حاصل نہیں ہوتی، مثلاً نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے: ”البدعة شرك الشرك“ یعنی ”بدعت شرک کا تسمہ“ یعنی ذریعہ ہے، یہاں لفظ ”شرک“ کا معنی حقیقی تسمہ ہے، لیکن یہاں معنی مجازی میں استعمال ہوا ہے اور وہ ہے ذریعہ، اور یہ شرک، شرک کے مناسب ہے تجنیس میں، تجنیس کا معنی ہے، شریک الکلمین لفظاً لا معناً۔ یہاں پر شرک اور شرک الفاظ کے اعتبار سے ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں، لیکن معنی کے اعتبار سے شریک نہیں۔

داعی معنوی کی اقسام خمسہ اور امر داعی الی المجاز کی قسم ثالث کا بیان

أو معناه أي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة اسم أبي حنيفة رحمه الله لرجل عالم فقيه متق، أو التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل، أو الترغيب أو التهيب أي: اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو الترميب، كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع، واستعارة السم لبعض المطعومات ليتفتر السامع، أو زيادة البيان أي: اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان، فإن قولك: ”رأيت أسداً يرمي“ أين في الدلالة على الشجاعة من قولك: ”رأيت شجاعاً“ فإن ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم، وفي المجاز إطلاق

اسم الملزوم على اللززم، فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينه، واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينه، أو تُلطف الكلام بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه، أي: الداعى إلى استعمال المجاز قد يكون تُلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب، لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخيلية وزيادة شوق إلى إدراك معناه فيوجب سرعة التفهم.

ترجمہ: ((یا اس کا معنی ہو)) یعنی مجاز کے معنی کا مختص ہونا، یہاں سے داعی معنوی کو شروع کر رہے ہیں ((تعظیم کے ساتھ)) جیسے امام ابو حنیفہ کے نام کا کسی متقی فقیہ عالم کے لئے استعارہ کرنا ((یا تحقیر کے ساتھ)) جیسے کہ ”ہمج“ جو کہ چھوٹی مکھی کو کہتے ہیں اس کا استعارہ جاہل کے لئے کیا جائے ((یا ترغیب اور یا ترہیب کے ساتھ)) یعنی معنی مجازی کا ترغیب یا ترہیب کے ساتھ اختصاص ہو، جیسے کہ ”ماء حینۃ“ کا استعارہ بعض مشروبات کے لئے تاکہ سامع کو رغبت ہو اور ”سم“ زہر کا استعارہ بعض مطبوعات کے لئے تاکہ سامع اس سے متنفر ہو ((یا زیادہ بیان کے لئے)) یعنی معنی مجازی کا اختصار ہوگا زیادہ وضاحت کے ساتھ، جیسے آپ کا قول ”رأيت أسداً يرمي شجاعتاً“ پر دلالت کرنے میں آپ کے قول ”رأيت شجاعاً“ سے زیادہ واضح ہے، کیونکہ ملزوم کا ذکر لازم کے وجود پر پینہ (گواہ) ہوتا ہے، اور مجاز کے اندر ملزوم کے اسم کا لازم پر اطلاق کیا جاتا ہے، تو گویا مجاز کا استعمال کسی شے کا دعویٰ مع البینہ (والدلیل) ہے، اور حقیقت کا استعمال دعویٰ بلا پینہ ہوگا ((یا تُلطف کلام)) یہ رفع کے ساتھ ہے اور اس کا عطف ”واختصاص لفظہ“ پر ہے، یعنی استعمال مجازی کی طرف کبھی داعی تُلطف کلام (یعنی کلام میں لطافت اور زینت کا باعث ہونا) ہوتا ہے، جیسے کہ بحر من المسک موجه الذهب کا استعارہ ایسے کوئلے کے لئے جس میں سلگتا ہوا انکارہ ہو، (مسک کستوری جو کہ سیاہ رنگ کی ہوتی ہے کو کہتے ہیں) ((تو یہ لذت تخیلی اور زیادہ شوق کا فائدہ دیتا ہے، معنی کے ادراک میں یہ سرعتِ فہم کا موجب ہوگا))۔

داعی معنوی کے اقسام خمسہ کا بیان

أو معناه أي اختصاص: یعنی داعی معنوی کی پانچ قسمیں ہیں:

① تعظیم کے لئے کہ معنوی طور پر مجاز میں تعظیم زیادہ ہے، جیسے کسی رجل عالم متقی کے لئے آپ ابو حنیفہ کا لفظ

استعمال کرتے ہیں کہ ابو حنیفہ زمان ہے۔

② تحقیر کے لئے کہ معنوی طور پر مجاز میں تحقیر پائی جاتی ہے، جیسے کسی جاہل شخص کی تحقیر کرتے ہو آپ کہہ دیں

”هو مَنع“ کہ یہ تو چھوٹی مکھی ہے، یہ لفظ استعمال کرنا تحقیر کے واسطے ہے۔

۴ ترغیب: ابھارنے کے لئے، مثلاً کسی مشروب کے بارے میں آپ کہہ دیں کہ یہ تو ”ماء حیات“ ہے تاکہ

سامع کو اس میں رغبت ہو۔

۵ ترہیب: نفرت پیدا کرنے کے لئے کسی مطعوم کے بارے میں آپ کہہ دیں ”السّم“ کہ وہ تو زہر ہے۔

کسی مطعوم کو، مثلاً مجازاً ہر کھانا، اس سے نفرت پیدا کرنے کے لئے ہوتا ہے۔

۶ زیادہ وضاحت کے لئے، آپ مجاز کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ اگر حقیقت کو استعمال کرتے ہیں تو اس میں

اتنی وضاحت نہیں، مثلاً: آپ کہتے ہیں ”رأيت أسداً يرمي“ اب اگر آپ یہاں لفظ ”شجاع“ کو استعمال کریں تو

اس میں اتنی وضاحت نہیں، جتنی وضاحت ”رأيت أسداً“ میں ہے، اس طرح کہ اگر میں دعویٰ بھی ہے اور دلیل بھی

جب کہ حقیقت میں دعویٰ بلا دلیل ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ مجاز میں ملزوم کا اطلاق لازم پر ہوتا ہے، اور ملزوم کا

ذکر کرنا، وجود لازم پر دلیل ہوا کرتی ہے، جب کسی شے کا دعویٰ بھی ہو اور اس پر دلیل بھی ہو تو یہ زیادہ واضح ہوتا ہے،

بمقابلہ اس کے کہ کسی شے کا دعویٰ ہو اور اس پر دلیل نہ ہو۔

أو تَلَطَّفَ الكلام.....: تَلَطَّفَ كلام۔ امر داعی الی المجاز کی تیسری قسم ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مجاز کو

استعمال کرنے میں کلام میں ایسا لطف ہے کہ حقیقت میں ایسا لطف نہیں، مثلاً: آپ نے ایسا کونکہ دیکھا جس میں

انگاہ ہے، تو آپ کہتے ہیں ”بَخَّرَ مِنَ الْمِسْكِ مَوْجَهُ الذَّهَبِ“ یہ تو مشک کا ایسا دریا ہے جس کی موجیں سونے کی

ہیں، اور لطف میں کیا ہی لطف ہے کہ جب انسان کو لطف آتا ہے تو اس کا ذہن بھی کھلتا ہے اور بات بھی جلدی پہلے

پڑتی ہے اور معنی تک پہنچنے کا شوق بڑھتا ہو اور اس سے خیالی لذت حاصل ہوگی کہ مشک کا دریا ہو اس میں سونے کی

موجیں ہوں اور وہ ٹھاٹھیں مار رہی ہوں۔

امرداعی الی المجاز کی چوتھی قسم کا بیان

أو مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله: ”أو تَلَطَّفَ الكلام“ أي الداعي إلى استعمال المجاز

قد يكون مطابقة تمام المراد، فيمكن أن يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة، أو

نقصان وضوح الدلالة، فإن دلالة الألفاظ الموضوعية على معانيها تكون على نهج واحد، فإذا

حاولت أن تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه، فلا بد أن تستعمل لفظ

المجاز فلان المجازات متکثرة فبعضها أوضح فی الدلالة و بعضها أخفى، فلان قبل کیف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مُخِلٌّ بالفهم، قلنا: لما كانت القرينة مذکورة ارتفع الإخلال بالفهم، ثم إذا كان المستعار منه أمراً محسوساً ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولاً كان المجاز أوضح من الحقيقة، وأيضاً ما ذکرنا أن ذکر الملزوم بينه على وجود اللازم، وأن المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى. ويمكن أن يكون معناه أن يؤدي بعبارة لسانه كنه ما فى قلبه فإنك إذا أردت وصف الشئ بالسواد على مقدار مخصوص، فأصل المراد أن تصفه بالسواد، وتمام المراد أن تصفه بالسواد المخصوص، فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد أن يذكر شئ يعرف السامع كمية سواده فيشبه به، أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد أو غير ذلك بالرفع أيضاً، أي: يكون الداعي إلى المجاز غير ما ذکرنا فى هذا الموضع مما ذکرنا فى مقدمة كتاب الوشاح، وفى فصلى التشبيه والمجاز. فإني قد ذكرت فى مقدمته وفى فصل التشبيه أن الغرض من التشبيه ما هو فإنه يكون غرضاً للاستعارة أيضاً، وفى فصل المجاز أن المجاز ربما لا يكون مفيداً وربما يكون مفيداً ولا يكون فيه مبالغة فى التشبيه كالاستعارة.

ترجمہ: ((یا تمام مراد کی مطابقت)) یہ بھی مرفوع ہے اور اس کا عطف ”تلطف الکلام“ پر ہے، یعنی مجاز کے استعمال کی طرف داعی کبھی ”تمام مراد“ کی مطابقت ہوتی ہے، ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ تمام مراد کی مطابقت وضوح دلالت کی زیادتی یا وضوح دلالت کے نقصان میں ہو، کیونکہ الفاظ موضوع کی دلالت ان کے معانی پر یہ ایک ہی طرز پر ہوتی ہے، تو جب آپ نے چاہا کہ آپ ایک معنی کو ایسی دلالت کے ساتھ ادا کریں جو لفظ حقیقت سے زیادہ واضح یا زیادہ مخفی ہو تو ضروری ہے کہ لفظ مجاز کو استعمال کیا جائے، کیونکہ مجازات بہت سارے ہیں بعض دلالت میں اوضح ہیں بعض اخفی ہیں۔ اگر کہا جائے کہ لفظ ”مجاز“ کی دلالت کس طرح لفظ حقیقت کی دلالت سے اوضح ہو سکتی ہے بلکہ مجاز تو فہم میں خلل ہوتا ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ جب قرینہ موجود ہو تو پھر اس کے ذریعے فہم سے اخلل دور ہو جاتا ہے، اور پھر جب مستعار منہ ایک امر محسوس ہو اور معنی مطلوب سے متصف اشہر محسوسات میں سے ہو اور ”مستعار لہ“ معقول ہو تو ”مجاز“ حقیقت سے اوضح ہوگا، اور جو کچھ (ما قبل میں) ہم نے ذکر کیا اس کی

وجہ سے بھی کہ ملزوم کا ذکر لازم کے وجود پر پوئہ (گواہ) ہوتا ہے، اور یہ کہ مجاز سرعیت تفہیم کا موجب ہوتا ہے یہ بھی اس معنی کی تائید کرتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کلام کا یہ معنی ہو کہ اپنی زبان کی عبارت سے اس حقیقت کو بیان کرے جو کہ دل میں ہے، کیونکہ آپ نے چاہا کہ کسی شے کو مخصوص مقدار میں سواد کے ساتھ متصف کریں، اصل مراد تو یہ ہے کہ آپ اس کو سواد (مطلقاً) کے ساتھ متصف کریں، اور تمام مراد یہ ہے کہ آپ اس کو مخصوص سواد (جو کہ آپ کا مطلوب ہے) کے ساتھ متصف کریں اور لفظ موضوع اصل مراد پر دلالت کرتا ہے تمام مراد پر دلالت نہیں کرتا جو کہ کمیت سواد کو بیان کرتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی جائے جس کے ذریعے سامع سواد کی مقدار کو جان لے، یا اس کے لئے استعارہ کیا جائے گا تا کہ تمام مراد سامع کے سامنے واضح ہو جائے۔ ((یا کوئی اور چیز جو ان کے علاوہ ہو)) یہ بھی مرفوع ہے، یعنی داعی الی الجواز جو چیزیں ہم نے ذکر کی ہیں ان کے علاوہ ہوگا، جن کو ہم نے ذکر کیا ہے ((کتاب ”وشاح“ کے مقدمہ میں اور تشبیہ اور مجاز کی فصلوں میں، کیونکہ میں نے اس کتاب کے مقدمے اور ”تشبیہ“ کی فصل میں ذکر کیا ہے کہ تشبیہ سے غرض کیا ہے؟ کیونکہ چیز استعارہ سے خود مقصود ہوتی ہے، اور مجاز کی فصل میں (ذکر کیا ہے کہ) مجاز کبھی مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے، اور اس میں استعارہ کی طرح تشبیہ کے اندر مبالغہ نہیں ہوتا۔

او مطابقہ تمام المراد.....

مطابقہ تمام المراد یہ امر داعی الی الجواز کی چوتھی صورت ہے اور مطابقت تمام مراد کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے:

① حقیقت ایک خاص نہج پر دلالت کرتی ہے اور اس میں زیادت اور نقصان کا کوئی تصور نہیں ہوتا اگر زیادت یا نقصان والا معنی مطلوب ہے تو آپ کو مجاز استعمال کرنا پڑے گا، اس لئے کہ مجاز کے الفاظ بہت سارے ایسے ہیں جو زیادت معنی پر دلالت کرتے ہیں، اور بہت سارے الفاظ ایسے ہیں جو نقصان والے معنی پر دلالت کرتے ہیں، اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ حقیقت مراد کے مطابق نہ ہو اور مجاز مراد کے مطابق ہو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، مجاز میں تو ”واسطہ“ ہوتا ہے جس کی وجہ سے فہم میں خلل واقع ہوتا ہے؟

جواب: یہ ہے کہ مجاز میں جو واسطہ سے خلل پڑتا ہے اس کو قرینہ کے ذریعے دفع کیا جائے گا، لہذا معنی مجاز ی میں کوئی خلل نہیں رہے گا جیسے معنی حقیقی میں نہیں، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ مستعار منہ ایک امر محسوس ہوا کرتا ہے، بلکہ اشہر المحسوسات ہوتا ہے، اور مستعار لہ معقول ہوتا ہے، لہذا مجاز واضح ہوگا حقیقت سے اور

اس میں کوئی خلل نہیں۔

اور ہماری بات کی تائید گزشتہ تفصیل سے بھی ہوتی ہے، جیسے زیادہ بیان میں یہ کہا گیا ہے کہ مجاز کا ذکر کرنا اس طرح ہے کہ دعویٰ اور بینہ دونوں ذکر ہوں، اور حقیقت صرف دعویٰ کی طرح ہے، نیز تلافی کلام میں کہا گیا ہے کہ مجاز میں بات جلدی سمجھ میں آ جاتی ہے۔

۲) ویمکن أن یکون معناه سے، کہ حقیقی الفاظ دلالت کرتے ہیں اصل مراد پر، اور مجاز دلالت کرتا ہے تمام مراد پر، اس کی مثال یہ ہے کہ ہم کسی شے کی سیاہی کو بیان کرتے ہیں تو ہمارے پاس اس کے لئے حقیقی لفظ ہے ”اسود“ لیکن تمام المراد کہ اس شے کی سیاہی کس قدر ہے، اس کی مقدار بیان کرنے کے لئے مجاز کو استعمال کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کو حقیقت بیان نہیں کر سکتی، لہذا مجاز میں استعارہ ہوتا ہے، تشبیہ ہوتی ہے، تمثیل ہوتی ہے، تو اسی کو مقدار بیان کرنے کے لئے استعمال کیا جائے گا، تا کہ مخاطب پر اس شے کی سیاہی کی مقدار آشکارہ ہو، چنانچہ آپ کہیں گے ”ہو أسود كالسبورة اور كالغراب“۔

أو غیر ذلك.....: آخر میں مصنف فرماتے ہیں کہ یہ تو امر داعی الی المجاز کی عمومی چار قسمیں ہیں جن کو ہم نے ذکر کیا، اس کے علاوہ اور بھی قسمیں ہو سکتی ہیں جن کو ہم نے ”کتاب الوشاح“ کے مقدمے میں ذکر کیا اور اسی طرح فصل تشبیہ میں، کہ تشبیہ سے غرض کیا ہے؟ کیونکہ کبھی وہ چیز استعارہ سے مقصود ہوتی ہے۔ اور مجاز میں بھی اس پر مزید گفتگو کی ہے، کہ مجاز کبھی مفید نہیں ہوتا اور کبھی مفید ہوتا ہے، لیکن اس میں استعارہ نہیں ہوتا۔

استعارہ علماء بیان کی نظر میں!

فصل: وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف، ذكر علماء البيان أن الاستعارة على قسمين استعارة أصلية، وهي في أسماء الأجناس، واستعارة تبعية وهي في المشتقات، وإنما قالوا: ”هي تبعية“ لأن الاستعارة في المشتقات لا تقع إلا بتبعية وقوعها في المشتق منه كما تقول: الحال ناطقة، أي: دالة، فاستعير الناطقة للدالة بتبعية استعارة النطق للدلالة، وكذا الاستعارة في الحروف، فإن الاستعارة تقع أولاً في متعلق معنی الحرف، ثم فيه، أي: في الحرف، كاللام مثلاً، فيستعار أولاً التعليل للتعقيب، فإن التعقيب لازمٌ للتعليل، فإن المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول أو غيره، ثم بواسطتها أي: بواسطة

استعارة التعليل للتعقيب، يستعار اللام له أي: للتعقيب نحو ”لِدُواْ لِّلْمَوْتِ وَاَبْنُواْ لِلْخَرَابِ“، لما كان الموت عقيب الولادة جعل كأن الولادة علت للموت، فاستعمل لام التعليل وأريد أن الموت واقع بعد الولادة قطعاً بلا تخلف كوقوع المعلول عقيب العلة، وهذا بناء على أن اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض، ولا شك أنه معلول للعلة الفاعلية، فعلم أن اللام الداخلة في الغرض داخلة حقيقة على المعلول.

ترجمہ: ((اور کبھی استعارہ جمعہ حروف میں جاری ہوتا ہے)) علماء بیان نے ذکر کیا ہے کہ ”استعارہ“ کی دو قسمیں ہیں استعارہ اصلہ جو کہ اسمائے اجناس میں ہوتا ہے، اور استعارہ جمعہ جو مشتقات میں ہوتا ہے، اس کو استعارہ جمعہ انہوں نے اس لئے کہا ہے کہ مشتقات میں استعارہ مشتق منہ میں وقوع کے تابع ہو کر ہوتا ہے (یعنی اولاً استعارہ مشتق منہ میں واقع ہوتا ہے پھر اس کے تابع ہو کر مشتقات میں ہوتا ہے) جیسے کہ آپ کا قول ”الحال ناطقة أي: دالة“، یہاں ”الناطقۃ“ کا استعارہ ”دالة“ کے لئے ”استعارہ نطق برائے دلالت“ کے تابع ہے اور اسی طرح حروف کے اندر استعارہ ((کیونکہ اولاً استعارہ حروف کے معنی کے متعلق میں ہوتا ہے، پھر ”حروف“ میں جیسے کہ ”لام“ مثلاً کہ اولاً ”لام“ کے متعلق یعنی تعلیل کا استعارہ تعقیب کے لئے ہوگا)) کیونکہ تعقیب ”تعلیل“ کے لئے لازم ہے، اس لئے کہ معلول علت کے بعد ہوتا ہے تو تعلیل سے تعقیب مراد ہوگی، اور یہ عام ہے اس سے کہ معلول علت کے پیچھے آئے یا اس کے علاوہ کوئی اور چیز ((پھر اس کے واسطے سے یعنی ”استعارہ تعلیل برائے تعقیب“ کے واسطے سے۔)) (لام کا استعارہ تعقیب کے لئے ہوگا جیسے لِدُواْ لِّلْمَوْتِ)) بچے جنا کر دم مرنے کے لئے، اور ابْنُواْ لِلْخَرَابِ تعمیر کرو تم ویران ہونے کے لئے، کہ جب موت ولادت کے بعد ہوتی ہے تو گویا ولادت کو موت کے لئے علت قرار دیا اور لام تعلیل کو استعمال کیا، اور اس سے ارادہ کیا کہ موت ولادت کے بعد بلا تخلف یقینی طور پر ہوتی ہے جیسا کہ معلول علت کے بعد واقع ہوتا ہے۔ اور یہ اس بنا پر ہے کہ لام علت غائیہ پر داخل ہو اور یہی غرض ہے، اس میں کوئی تردد نہیں کہ یہ معلول ہے علت فاعلیہ کے لئے، تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ لام جو غرض پر داخل ہے حقیقتہً وہ معلول پر داخل ہے۔

استعارہ علماء بیان کی نظر میں

فصل وقد تجری.....: استعارہ کی بحث ہے، علمائے بیان کا بیان ہے کہ استعارہ کی دو قسمیں ہیں:

۱- اصلہ ۲- تبعیہ۔

استعارہ اصلہ اسمائے اجناس میں پایا جاتا ہے اور استعارہ تبعیہ مشتقات میں پایا جاتا ہے چاہے وہ افعال ہوں یا اسماء، استعارہ اصلہ کو اصلہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ بذات خود اس لفظ میں استعارہ ہوتا ہے، اور تبعیہ کو تبعیہ اس لئے کہتے ہیں کہ بذات خود اس لفظ میں استعارہ نہیں ہوتا بلکہ استعارہ دوسری چیز میں ہوا کرتا ہے، اور وہ یہ کہ اولاً مشتق منہ میں استعارہ ہوتا ہے پھر ثانیاً مشتق میں ہے۔ تو مشتق منہ کے واسطے سے اس مشتق میں استعارہ ہوا۔ مثال کے طور پر آپ کہتے ہیں ”الحال ناطقة“ تو اولاً نطق کا استعارہ ہوتا ہے دلالت کے لئے، پھر ثانیاً اس کی اتباع میں الناطقة کا الدالة کے لئے استعارہ ہوتا ہے۔ اسی طرح حروف میں جو استعارہ ہوتا ہے وہ بھی جمعہ ہوتا ہے بایں معنی کہ اولاً استعارہ ہوتا ہے معنی حرف کے متعلق میں، پھر ثانیاً اس کی اتباع میں اس حرف میں ہوتا ہے، مثلاً: ”لام“ حرف ہے اور تعلیل اس کا متعلق ہے تو اولاً استعارہ ہوگا تعلیل کا تعقیب کے لئے، اور پھر اس کی اتباع میں ”لام“ کا استعارہ ہوگا تعقیب کے لئے، چنانچہ ہم نے دیکھا کہ ”معلول“ علت کے عقب میں واقع ہوتا ہے تو ہم نے تعلیل کا استعارہ کر لیا تعقیب کے لئے، پھر ہم نے ”لام“ کا استعارہ کیا اس کے واسطے سے تعقیب کے لئے، چنانچہ فرمایا ”للدوا للموت“ میں لام تعلیل کے لئے ہے پھر تعقیب کے لئے استعارہ کیا گیا، اور یہ انجام بیان کرنے کے لئے ہے کہ ”پیدا ہوئے مرنے کے لئے“ یعنی پیدا ہونے کا انجام بالآخر مرنے کا ہے اور اسی طرح ”وابسوا للخراب“ میں بھی لام کا استعارہ تعقیب کے لئے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ ”تعمیر کا انجام بالآخر ویرانی ہونا ہے“ ابھی نہ سہی قیامت کے وقت تو ہے ہی۔ لیکن یاد رکھئے گا مصنف فرماتے ہیں کہ یہ لام جس کو ہم تعقیب کے معنی میں استعارہ لیتے ہیں، اس کے لئے ضروری ہوگا کہ یہ علت غائیہ پر داخل ہو ایک بات تو یہ یاد رکھنا چاہتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ علت غائیہ معلول ہو کرتی ہے علت فاعلیہ کے لئے، لہذا علت غائیہ غائی ہونے کے اعتبار سے تو علت ہے لیکن علت فاعلیہ کے لئے بمنزلہ معلول ہے، ان دونوں باتوں کو ملانے سے ایک نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ ”لام“ جو غرض پر داخل ہے وہ درحقیقت معلول پر داخل ہے۔

حرف واو کا بیان

وہنا نذر حروفاً تشدد الحاجة إليها وتسمى حروف المعاني، منها حروف العطف . الواو لمطلق الجمع بالنقل من أمة اللغة واستقرار مواضع استعمالها وهي بين الاسمين المختلفين كالألف بين المتحدین فإنه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فأدخلوا واو العطف، وقولهم: لا تأكل السمك وتشرب اللبن أي: لا تجمع بينهما، فلماذا لا يجب الترتيب في الوضوء، وأما في السعي بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام: "ابدؤا بما بدأ الله تعالى"، لا بالقرآن، فإن كونهما من الشعائر لا يحتمله أي: الترتيب، وقوله عليه السلام: "ابدؤا بما بدأ الله تعالى" لا يدل على أن بدايته تعالى موجبة لبدايتكم، لكن تقديماً في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الأهمية أو غيرهما، ولا شك أن هذا يقتضي الأولوية لا الوجوب، وإنما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحى غير متلو، وبالنسبة إلى علمنا بقوله: "ابدؤا".

ترجمہ: یہاں پر ہم ان حروف کو ذکر کریں گے جن کی طرف حاجت زیادہ ہوتی ہے اور ان کو حروف معانی کہا جاتا ہے، ان میں سے حروف عطف ہیں۔ (اور ان میں ایک) واؤ (ہے جو) مطلق جمع کے لئے آتا ہے، اگر لغت سے اسی طرح نقل ہونے کی وجہ سے اور اس کے مواقع استعمال کے استقرار کی بنا پر۔ یہ دو مختلف اسموں کے درمیان آتا ہے، جیسے کہ الف دو متحد اسموں میں آتا ہے، کیونکہ جاء رجلان (کہنا) ممکن ہے، مگر یہ رجل وامرأة میں ممکن نہیں، لہذا انہوں نے واؤ عطف کو داخل کر دیا اور ان کا قول لا تأکل السمك وتشرب اللبن یعنی ان دونوں کو جمع نہ کرو، اسی وجہ سے وضو میں ترتیب واجب نہیں، اور صفاء ومروة میں سعی کے دوران ترتیب کا وجوب تو وہ آپ علیہ السلام کے ارشاد ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ: وہاں سے شروع کرو، جہاں سے اللہ رب العزت نے شروع فرمایا ہے، سے ثابت ہے نہ کہ قرآن کی وجہ سے، کیونکہ ان (صفا ومروہ) کا شعائر اللہ میں سے ہونا ترتیب کا احتمال (اور تقاضہ) نہیں کرتا)) آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ کا ابتداء کرنا آپ کی ابتداء کے لئے موجب ہے، لیکن قرآن میں اس کو مقدم کرنا (یعنی صفا کو) کسی مصلحت سے خالی نہیں، جیسے تعظیم، اہمیت یا ان کے علاوہ کوئی اور وجہ، تو اس میں شک نہیں کہ یہ صرف اولویت کا تقاضہ کرتا ہے نہ کہ وجوب کا، باقی حقیقت میں وجوب، سو وہ اس دلیل کی وجہ سے ہے جو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بطور وحی غیر متلو کے معلوم

ہوئی جب کہ ہمارے علم کے مطابق وہ آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے فرمان ”ابدؤا“ کی وجہ سے ہے۔

وہنا نذکر حروفاً.....

یہاں سے حروف کو بیان کر رہے ہیں، اور خاص کر وہ حروف جن کی شدید ضرورت ہے، ان کو حروف المعانی کہتے ہیں، پھر ان حروف میں حروف عطف کو مقدم کیا پھر ان میں واؤ کو مقدم کیا، واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے یہی بات لغت سے سمجھ میں آتی ہے اور مواضع استعمال سے بھی، واؤ دو مختلف اسموں کے درمیان میں اس طرح آتا ہے جس طرح الف دو متحد اسموں کے درمیان میں آتا ہے، مثلاً: ”رجل، رجل“ دو اسموں کو ملایا تو ”رجلان“ ہوا، لیکن دو مختلف اسموں میں تو الف کا آنا ممکن نہیں مثلاً: ”رجل امرأة“ تو یہاں الف کی جگہ واؤ لایا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ”رجل وامرأة“ ”واؤ“ کا جمع کے لئے آنے کی مثال: ”لا تأکل السمک و تشرب اللبن“ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مچھلی اور دودھ کو ایک ساتھ مت کھاؤ۔ ہاں! الگ الگ کھاؤ تو کوئی مضائقہ نہیں، اسی طرح وضو کی آیت میں واؤ مطلق جمع کے لئے ہے ترتیب کے لئے نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے پہلے پاؤں دھوئے، پھر بازو، پھر مسح علی الرأس کیا، پھر چہرہ دھویا تو وضوء ہو جائے گا اگرچہ خلاف سنت ہے۔

وأمافی السعی.....: معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ واؤ جمع کے لئے آتا ہے، ترتیب کے لئے نہیں، حالانکہ آیت ﴿إِن الصفا والمروة﴾ میں واؤ ترتیب کے لئے ہے، اور صفا سے سعی کو شروع کرنا ضروری ہے، اگر سعی مروہ سے شروع کی گئی تو سعی درست نہ ہوگی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ترتیب واجب ہے، اور یہ وجوب ترتیب اس آیت سے ثابت نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی سے ثابت ہے آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ”ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ بذکرہ إن الصفا والمروة“ یعنی جس کے ذکر سے اللہ تعالیٰ نے ”إن الصفا والمروة“ میں ابتداء کی ہے، تم بھی وہاں سے ابتداء کرو“ یہ ارشاد اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اللہ کی ابتداء تمہاری ابتداء کو واجب کرنے والی ہے، ہاں اتنی بات ہے کہ قرآن میں مقدم ذکر کرنا یہ بھی مصلحت سے خالی نہیں، مثلاً: تعظیم، اہمیت، اولویت، افضلیت وغیرہ، لیکن یہ چیزیں صرف اولویت کا تقاضہ کرتی ہیں وجوب کا تقاضہ نہیں کرتیں۔ اس کا وجوب اس دلیل کی وجہ سے ہے جو وحی غیر متلو سے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سامنے ظاہر ہوئی، اور ہمارے علم کے مطابق آپ علیہ السلام کے اس قول ”ابدؤا“ کی وجہ سے وجوب ثابت ہو رہا ہے نہ کہ آیت کریمہ سے۔

ایک وہم کی تردید

وزعم البعض أنه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله، وللمقارنة عندهما استدلالاً بوقوع الواحدة عنده، والثالث عندهما في: "إن دخلت الدار فأنت طالق، وطالق، وطالق" لغير المدخول بها، وهذا أي: زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف راجع إلى أن عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الأول يقع كذلك، فإن المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط، وفي المنجز تقع واحدة؛ لأنه لا يبقى المحل للثاني والثالث، وعنهما يقع جملة؛ لأن الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقاً، أي: لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقاً عند الشرط كما إذا كرر ثلث مرات مع غير المدخول بها قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق"، فعند الشرط يقع الثالث، كذا هنا، وإن قدم الأجزئة أي: قال لغير المدخول بها: "أنت طالق، وطالق، وطالق، إن دخلت الدار" يقع الثالث اتفاقاً؛ لأنه إذا قال: إن دخلت الدار، تعلق به الأجزئة المتوقفة دفعةً.

ترجمہ: ((بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ امام صاحب کے ہاں "واؤ" ترتیب کے لئے ہے اور صاحبین کے ہاں مقارنت کے لئے، اس سے استدلال کرتے ہوئے کہ امام صاحب کے ہاں ایک اور صاحبین کے ہاں تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، غیر مدخول بہا عورت کو "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق" کہنے میں، اور یہ)) یعنی ان حضرات کا زعم باطل ہے، بلکہ یہ اختلاف ((راجع ہے اس بات کی طرف کہ جس طرح امام صاحب کے ہاں (طلاق) ثانی اور ثالث شرط کے ساتھ بواسطہ اول متعلق ہوتی ہیں اسی طرح واقع بھی اول کے واسطہ سے ہوتی ہیں، (یعنی وقوع طلاق بھی اسی طرح ترتیب کے ساتھ ہوگا) کیونکہ معلق بالشرط عند وجود الشرط منجز (فی الحال وقوع) کی طرح ہے، اور منجز کے اندر ایک طلاق واقع ہوتی ہے کہ ثانی اور ثالث کے لئے محل ہی نہیں رہتا، اور صاحبین کے ہاں جملہ واقع ہوگی کیونکہ ترتیب تکلم میں ہے نہ کہ طلاق کے واقع ہونے میں)) یعنی شرط کے وقت اس لفظ (طالق و طالق و طالق) کے طلاق ہونے میں کوئی ترتیب نہیں۔ ((جیسے کہ غیر مدخول بہا عورت کو "إن دخلت الدار فأنت طالق" تین مرتبہ کہا جائے تو وجود شرط کے وقت تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، یہاں بھی اسی طرح ہوگا، اور اگر جزاء مقدم ہو)) یعنی غیر مدخول بہا سے کہتا ہے "أنت طالق و طالق

وطالق إن دخلت الدار“ ((تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ جب إن دخلت الدار کہا تو اس کے ساتھ موقوف جزائیں دفعۃً متعلق ہوں گی))۔

وزعم البعض أنه.....

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ”واؤ“ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں ترتیب کے لئے اور صاحبین کے ہاں مقارنت کے لئے ہے، ان لوگوں کا وہم ایک مسئلہ کی وجہ سے ہے۔

مسئلہ: یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہتا ہے ”إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق“ اس صورت میں امام صاحب کے ہاں ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے ہاں تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اس مسئلہ سے ان لوگوں کو وہم ہوا کہ امام صاحبؒ کے ہاں ”واؤ“ ترتیب کے لئے ہے اور صاحبینؒ کے ہاں مقارنت کے لئے ہے۔ لیکن بات ایسی نہیں بلکہ تمام ائمہ احناف کے ہاں ”واؤ“ مطلق جمع کے لئے آتا ہے ترتیب کے لئے نہیں آتا، باقی اس مسئلہ میں جو اختلاف ہے وہ واء کے برائے مقارنت یا برائے ترتیب ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس میں اختلاف کی وجہ اور ہے، اور وہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں طلاق اول معلق بالشرط ہے اور ثانی، ثالث بھی معلق بالشرط ہیں، البتہ ثانی اور ثالث کا معلق بالشرط ہونا اول کے واسطے سے ہے، لہذا پہلے اول پڑے گی پھر ثانی پھر ثالث، یہاں عورت غیر مدخول بہا ہے تو پہلی ہی سے مغلطہ ہو جائے گی اور دوسری تیسری کے لئے محل ہی نہیں، اس لئے کہ معلق بالشرط کے وقت منجر کی طرح ہے اور منجر میں ایک ہی طلاق واقع ہوتی ہے تو یہاں بھی ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی، کیونکہ یہاں ترتیب تکلم کی حد تک تو ہے لیکن تطلق کی حد تک نہیں، یعنی الفاظ کی حد تک ترتیب ہے، باقی طلاقیں جب پڑیں گی تو تینوں ایک ساتھ پڑیں گی اور وہ اس کی مثال یہ دیتے ہیں کہ ایک آدمی اگر اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہتا ہے ”إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق، إن دخلت الدار فأنت طالق“ یعنی شرط کا تکرار کرتا ہے تو تینوں طلاقیں ایک ساتھ پڑتی ہیں، لہذا یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

وإن قدم الأجنبية.....: یہ صورت تو وہ تھی جہاں شرط پہلے اور جزاء بعد میں ہو، لیکن اگر جزاء پہلے اور شرط بعد میں ہو تو پھر سب کے ہاں حکم یکساں ہے، کہ تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ یہ تینوں طلاقیں شرط سے دفعۃً متعلق ہیں، اور وقوع بھی دفعۃً ہوگا اور کوئی ترتیب نہیں ہوگی۔

وہم دور کرنے کے لئے مسائل ثلاثہ میں سے پہلے مسئلہ کا بیان

فإن قيل: إذا تزوج أمتين بغير إذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معاً، صح نكاحهما، وبكلامين منفصلين، أي: قال: "أعتقت هذه" ثم قال للأخرى بعد زمان: "أعتقت هذه" أو بحرف العطف أي قال: "أعتقت هذه وهذه" بطل نكاح الثانية، فجعلتموه للترتيب، هكذا وضع المسئلة في أصول شمس الأئمة. وأما فخر الإسلام فقد وضع المسئلة هكذا: زوج رجل أمتين من رجل بغير إذن مولاهما وبغير إذن الزوج، فقله بغير إذن الزوج لا حاجة إلى التقييد به، وعلى تقدير أن يقيد به لا بد أن يقبل النكاح فضولي آخر من قبل الزوج؛ إذ لا يجوز أن يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح، وقد قيد في الحواشي كون نكاح الأمتين بعقد واحد اتباعاً لوضع المسئلة في الجامع الكبير ولا حاجة لنا إلى التقييد به؛ إذ البحث الذي نحن بصدد لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين، وفي الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد؛ لأنه نظم كثيراً من المسائل في سلك واحد. وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما إذا كان نكاح الأمتين برضى المولى و برضاهما دون الزوج، فإن هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين، فلأجل هذا الغرض قيد بعقد واحد، وإن أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير.

ترجمہ: ((اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر کسی نے دو باندیوں سے ان کے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا، پھر مولانا نے ان دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو نکاح صحیح ہو جاتا ہے، اور دو منفصل کلاموں کے ساتھ)) یعنی ایک کے بارے میں کہتا ہے "أعتقت هذه" پھر کچھ زمانہ گزرنے کے بعد دوسری کے بارے میں کہتا ہے "أعتقت هذه" ((یا حرف عطف کے ذریعے)) سے یعنی کہتا ہے: "أعتقت هذه وهذه" ((تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا لہذا آپ نے داد کو ترتیب کے لئے قرار دیا)) اصول شمس الأئمة میں مسئلہ کی وضع اسی طرح ہے، البتہ فخر الاسلام نے مسئلہ کو اس طرح وضع کیا ہے کہ ایک آدمی نے امتین کا نکاح کسی رجل سے کر لیا ان کے مولا اور اس رجل کی اجازت کے بغیر یہاں پر "بغير إذن الزوج" کی تنقید کا اضافہ ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس کی ضرورت نہیں، اور اگر اس قید کو مان لیا جائے تو ضروری ہے کہ زوج کی طرف سے نکاح قبول کرنے کے لئے کوئی دوسرا فضولی ہو، کیونکہ یہ جائز نہیں کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں جانب ولی بنے۔ اور بعض حواشی میں یہ بھی قید ہے کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں

ہو، جامع کبیر میں وضع مسئلہ کی اتباع کرتے ہوئے، لیکن ہمیں اس تقید کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ بحث جس کے درپے ہم ہیں وہ عقد واحد یا عقدین سے مختلف نہیں ہوتی، اور جامع کبیر میں مسئلہ کو عقد واحد کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ انہوں نے بہت سے مسائل ایک ہی لڑی میں پروئے ہیں، اور ان میں سے بعض مسائل عقد واحد اور عقدین کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ دو باندیوں کا نکاح مولا اور ان دونوں کی رضامندی سے ہو مگر زوج کی رضا سے نہ ہو کہ یہ مسئلہ عقد واحد اور عقدین کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے، اس غرض کی بنا پر عقد واحد کے ساتھ (وہاں) مقید کیا، اگر آپ اس کی تفصیل معلوم کرنا چاہتے ہیں تو ”الجامع الکبیر“ کا مطالعہ کریں۔

فإن قيل إذا تزوج أمتين.....

① معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک شخص مولیٰ کی اجازت کے بغیر دو لونڈیوں سے نکاح کرتا ہے جب مولیٰ کو پتہ چلتا ہے تو وہ دونوں کو ایک ساتھ آزاد کر دیتا ہے، دونوں کا نکاح درست۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ دو منفصل کلاموں سے دونوں کو آزاد کرتا ہے، مثلاً دونوں لونڈیوں کا نکاح زید سے ہے اور مولیٰ کہتا ہے ”أعتقت هذه“، پھر کچھ مدت کے بعد کہتا ہے ”أعتقت هذه“ تو اس صورت میں پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا نکاح باطل ہوگا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی آزاد ہوگئی اور دوسری ابھی تک لونڈی ہے، لہذا آزاد پر لونڈی سے نکاح درست نہیں ہے۔

③ تیسری صورت یہ ہے کہ اگر وہ ایک کلام سے حرف عطف کے ذریعے سے دونوں لونڈیوں کو آزاد کرتا ہے اور کہتا ہے ”أعتقت هذه وهذه“ تو اس صورت میں بھی اول کا نکاح درست اور ثانی کا باطل ہے، چنانچہ اس تیسری صورت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ داؤ کو ترتیب کے لئے لیتے ہیں، اگر داؤ ترتیب کے لئے نہیں تو کیا وجہ ہے کہ پہلی صورت میں دونوں کا نکاح صحیح جب کہ دوسری اور تیسری صورت میں دوسری کا نکاح درست نہیں ہے؟ اس اعتراض کا جواب بعد میں آئے گا۔

هكذا وضع المسئلة..... مصنف رحمہ اللہ مختلف عبارات پیش کرتے ہیں:

① شمس الائمہ نے اس مسئلہ کی ترتیب اسی طرح رکھی ہے جس طرح ہم نے یہاں بیان کیا ہے۔

② فخر الاسلام نے ایک اور انداز میں اس مسئلہ کی وضع اور ترتیب رکھی ہے، وہ اس طرح ہے کہ فضولی نے زوج اور مولیٰ کی اجازت کے بغیر دونوں لونڈیوں کا نکاح کرایا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں بغیر اذن زوج کے

الفاظ کی ضرورت نہیں ہے اگر ان کو درست مان لیا جائے تو پھر لازم ہوگا کہ اس فضولی کے ساتھ زوج کی طرف سے بھی کوئی فضولی ہو، اس لئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں جانبوں کا متولی نہیں ہو سکتا۔

۲ ایک اور عبارت ہے حواشی بزودی سے ہے، یہاں مسئلہ کی وضع کچھ اور انداز سے ہے کہ دونوں لونڈیوں کا نکاح ایک عقد سے ہوا ہو تو یہاں ایک قید اور لگا دی، یعنی ایک عقد سے دونوں کا نکاح ہو، ہمارے ہاں اور فخر الاسلام کے ہاں تو چاہے ایک عقد ہو یا دو، اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ یہ قید جامع الکبیر سے نقل کر کے لگائی گئی ہے، لیکن مصنف فرماتے ہیں کہ ”بعقد واحد“ کی قید کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ ہمارے مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ باقی جامع الکبیر میں یہ قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ وہاں بہت سارے مسائل ذکر ہیں، بعقد واحد اور بعقدین سے، جن میں سے بعض مسائل کے اندر فرق پڑتا ہے، مثال کے طور پر ”إذا كان نكاح الأمتين برضى المولى وبرضاهما دون الزوج“ کہ زوج راضی نہیں امتین بھی راضی اور مولى بھی راضی ہے تو یہ ایسا مسئلہ ہے کہ عقد واحد اور عقدین سے اس میں فرق پڑتا ہے، لہذا وہاں پر یہ قید صحیح اور بجا ہے اور اگر آپ اس کی مزید تفصیل کے خواہاں ہیں تو پھر آپ جامع الکبیر کا مطالعہ کر لیں۔

وہم دور کرنے کے لئے دوسرے اور تیسرے مسئلے کا بیان

وإن زوج الفضولی أختین بعقدین فأجازهما متفرقاً بطل نكاح الثانية، وإن أجازهما معاً، أي قال: ”أجزت نكاحهما“ أو بحرف العطف أي قال: ”أجزت نكاح هذه وهذه“ بطلاً أي: بطل نكاح واحدة منهما، فجعلتموه للقران. فإن قال: ”أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا“ ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك، فإن أقر متصلاً عتق من كل ثلثه، وإن سكت فيما بين ذلك عتق الأول ونصف الثاني وثلث الثالث لأنه لما قال: ”أعتق أبي هذا“، وسكت يعتق كله؛ لأنه يخرج من الثلث؛ لأن المفروض أن قيمة العبيد على السواء، فإذا قال بعد السكوت: ”وهذا“ وسكت، فقد عطفه على الأول، وموجبُه أن يعتق نصف الثاني مع نصف الأول، لكن لما عتق كل الأول لا يمكن الرجوع عنه، ثم لما قال: ”وهذه“ فموجبُه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الأولين، فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الأولين، فجعلتموه للقران، أي: جعلتم حرف العطف فيما إذا أقر متصلاً للقران بمنزلة قولهم أعتقهم أبي معاً؛ لأنه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب

کان کمسئلة السكوت.

ترجمہ: ((اگر ایک فضولی نے دو بہنوں کا نکاح عقدین میں کر دیا اور پھر زوج نے ان دونوں کے نکاح کی مطلقاً اجازت دے دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، اور اگر ایک ساتھ اجازت دی)) یعنی کہتا ہے اجزت نکاحہما ((یا حرف عطف کے ساتھ)) یعنی کہا ”اجزت نکاح ہذہ و ہذہ تو دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا“ ((آپ نے یہاں پر (واؤ کو) قرآن کے لئے ٹھہرایا۔ اور اگر کہتا ہے کہ میرے والد نے مرض موت میں اس غلام کو اور اس کو اور اس کو آزاد کیا ہے، اور اس کے علاوہ کوئی اور وارث بھی نہیں (یعنی مقرر کے علاوہ)) ((اور اس (مرنے والے) کے لئے اس کے علاوہ مال بھی نہیں تو اگر متصلاً اقرار کرتا ہے تو ہر ایک سے اس کا ثلث آزاد ہوگا، اور اگر ان کے درمیان خاموش ہوتا ہے تو پہلا غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور ثانی کا نصف اور ثالث کا ثلث)) کیونکہ جب اس نے کہا ”اعتق ابی ہذا“ اور خاموش ہوا تو پہلا غلام پورا آزاد ہوا، کیونکہ ثلث سے یہی نکلے گا (یعنی یہ ایک غلام کل مال کا ثلث ہے) کیونکہ مفروض یہ ہے کہ سب کی قیمت برابر ہے، پھر جب اس کے بعد کہا ”وہذہ“ اور خاموش ہو گیا تو اس نے اول پر ثانی کا عطف کیا، اس کا موجب یہ ہے کہ ثانی کا نصف آزاد ہوا اول کے نصف کے ساتھ (تاکہ دو نصف ملکر ایک پورا غلام بن جائے اور کل مال کا ثلث ہو) لیکن جب اول پورا آزاد ہو گیا تو اب اس سے رجوع ممکن نہیں، پھر جب کہا ”وہذا“ تو اس کا موجب یہ ہے کہ ثالث کا ثلث آزاد ہو پہلے دو میں سے ہر ایک کے ثلث کے ساتھ (کہ تین ثلث ملکر ایک پورا غلام ہو جائے جو کل مال کا ثلث ہے) تو ثالث کا ثلث آزاد ہوگا اور اول دو سے رجوع ممکن نہیں ((تو آپ نے اس کو قرآن کے لئے ٹھہرایا)) یعنی اس صورت میں کہ جب متصلاً اقرار کرے تو آپ نے حرف عطف کو قرآن کے لئے ٹھہرایا ((تو یہ گویا اس کے قول ”اعتقہم ابی معاً“ کی طرح ہے)) کیونکہ اگر قرآن کے لئے نہ ہوتا تو ترتیب ثابت ہوتی مسئلہ سکوت کی طرح۔

ولان زوج الفضولی أختین.....

سوالات کا سلسلہ جو شروع ہوا تھا وہ جاری ہے اور یہ جاری رہے گا، ہم نے یہ عرض کیا تھا کہ ”واؤ“ مطلق جمع کے لئے آتا ہے نہ اس میں ترتیب کی شرط ہوتی ہے اور نہ مقارنت کی، تو معترض نے مسئلہ ”اثنين“ ذکر کر کے بتایا

کہ آپ نے خود اس میں ترتیب کا اعتبار کیا ہے، اب مزید سوال کے طور پر ایک مسئلہ کو بیان کر رہے ہیں، جو کہ مسئلہ الاختین کہلاتا ہے۔

مسئلہ: یہ ہے کہ دو بہنیں ہیں فضولی نے ان دونوں کا نکاح کر لیا، اس مسئلے کی بھی تین صورتیں ہیں:

① زوج نے دونوں کی متفرق اجازت دی تو پہلی بہن کا نکاح درست ہوگا اور دوسری کا باطل ہو جائے گا، کیونکہ اگر اس کو جائز قرار دیتے ہیں تو یہ جمع بین الاختین ہے جو کہ جائز نہیں۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں کی اجازت ایک ساتھ دی اور کہا ”أجزت نکاحہما“ تو اس صورت میں دونوں کا نکاح باطل ہے، اس لئے کہ یہ جمع بین الاختین ہے۔

③ تیسری صورت یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور کہا: ”أجزت نکاح هذه وهذه“ اس صورت میں بھی دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہ بھی جمع بین الاختین ہے، اب معترض یہ کہتا ہے کہ آپ نے حکماً تیسری صورت کو دوسری صورت کی طرح بنا دیا لہذا معلوم ہوا کہ آپ وادعائے لفظ کو اقتراں کے لئے لیتے ہیں۔

اس سوال کا جواب آگے آئے گا۔

فإن قال: أعتق أبي.....: تیسرا مسئلہ جو کہ مسئلۃ الاقرار کے نام سے مشہور ہے، یہ ہے کہ کسی کا باپ فوت ہوا، اس کے صرف تین غلام ہیں اور کوئی مال نہیں اور صرف ایک بیٹا ہے اور کوئی وارث نہیں۔ وہ بیٹا اقرار کر رہا ہے کہ میرے والد نے مرض موت میں ان غلاموں کو آزاد کرنے کی وصیت کی ہے۔ اس مسئلے کی دو صورتیں بنتی ہیں:

① ایک صورت تو یہ ہے کہ یہ اقرار متصل ہو، مثلاً: کہتا ہے ”أعتق أبي في مرض موته هذا وهذا وهذا“ اس کا حکم یہ ہے کہ تینوں غلاموں کا ایک ایک ثلث آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ تین ثلث ملا کر ایک غلام بنتا ہے، اور یہ ایک غلام کل مال کا ثلث ہے، کیوں کہ تینوں غلاموں کی قیمت برابر فرض کی گئی ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ کہا ”أعتق أبي في مرض موته هذا“ پھر سکوت اختیار کیا، پھر کہا ”وهذا“ پھر سکوت اختیار کیا، پھر کہا ”وهذا“ یعنی درمیان میں سکوت کے ساتھ کہا تو اس کا حکم یہ ہے کہ پہلا غلام پورا آزاد دوسرا نصف آزاد اور تیسرے کا ایک ثلث آزاد ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے کہا ”أعتق أبي هذا“ اور خاموش ہوا تو ہم نے سمجھا بس بات ختم ہوگئی۔ تین غلاموں کا ثلث ایک غلام بنتا ہے، لہذا وہ ایک غلام آزاد ہو گیا، پھر خاموشی کے بعد اس نے کہا ”وهذا“ اور اس کو اول پر عطف کیا، تو اس کا موجب یہ ہے کہ ثانی کا نصف آزاد ہوا اول کے نصف کے ساتھ لیکن جب ”اول“ کل آزاد ہو گیا تو اس سے رجوع نہیں ہو سکتا، لہذا ثانی کا نصف آزاد ہوگا۔ لیکن خاموشی کے

بعد اب پھر تیسری مرتبہ اس نے کہا ”وہذا“ تو اس کا موجب یہ ہے کہ تینوں غلاموں کا ایک ایک ٹکٹ آزاد ہو، لیکن پہلے اور دوسرے میں رجوع ممکن نہیں لہذا ہم نے کہا چلو تیسرے کا ٹکٹ آزاد ہو، کیونکہ پہلا تو پہلے ہی پورا آزاد ہوا ہے، اور دوسرا نصف آزاد ہوا ہے۔ مقررہ یہ کہتا ہے کہ یہاں آپ نے ”واؤ“ کو اقتران کے لئے لیا ہے اور یہ حکم ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے اعتقہم ابی معاً۔

اعتراضاتِ ثلاثہ کے جوابات اور حرفِ ”واؤ“ پر مزید گفتگو

قلنا: أما الأول فلأنه لما عتقت الأولى لم تبق الثانية محلاً ليتوقف نكاحها على عتقها، فإن نكاح الأمة على الحرية لا يجوز، فلم تبق الأمة محلاً للنكاح، فبطل نكاحها، وأما الثاني والثالث فلأن الكلام يتوقف على آخره إذا كان آخره مغيراً بمنزلة الشرط والاستثناء، وهنا إشارة إلى هاتين المسئلتين كذلك، أي: آخر الكلام مغير لأوله، أما في الأختين فلأن إجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الأولى، وأما في الإخبار بالإعتاق فلأن قوله: ”أعتق أبي هذا“ يوجب عتق كله ثم قوله: ”وهذا“ يوجب أن يكون الثلث منقسماً بينهما، ولا يعتق من الأول إلا بعضه فيكون مغيراً لأول الكلام، بخلاف الأمتين أي: في المسئلة الأولى ليس آخر الكلام مغيراً للأول؛ لأنه إذا قال: ”أعتقت هذه وهذه“ فإعتاق الثانية لا يغير إعتاق الأولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره، وفي مسئلة الأختين آخر الكلام مغير للأول فيتوقف، وقد ذكر في الجامع الحصري قد قيل: لا فرق بين مسئلة الأمتين ومسئلة الأختين بل إنما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة، وهو أن في مسئلة الأمتين قال: ”هذه حرة وهذه حرة“ وفي مسئلة الأختين قال: ”أجزت نكاح هذه وهذه“ فإنه أفرد لكل واحدة منهما تحريراً في مسئلة الأمتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر، وفي مسئلة الأختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفرد هنا صح نكاح الأولى، ولو لم يفرد في الأمتين بأن قال: أعتقت هذه وهذه عتقنا معاً، وصح نكاحهما، وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة، ففي قوله: ”هذه طالق ثلاثاً وهذه طالق، تطلق الثانية واحدة“.

ترجمہ: ((جواب میں ہم کہیں گے کہ جب پہلی لونڈی آزاد ہوگئی تو ثانیہ کل

بھی نہیں رہی کہ اس کا نکاح اسکے عتق پر موقوف رہے)) کیونکہ ”امہ“ کے ساتھ نکاح ”حرہ“ پر

درست نہیں، تو ”امہ“ نکاح کا محل نہ رہی لہذا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا، ((باقی دوسرا اور تیسرا مسئلہ تو اس لئے کہ کلام آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کلام کے آخر میں کوئی مغیر ہو شرط اور استثناء کی طرح یہاں)) اشارہ ان دو مسئلوں کی طرف ہے ((بھی اسی طرح ہے)) یعنی آخر کلام مغیر ہے اول کے لئے، انہیں میں تو اس لئے کہ ثانیہ کے نکاح کی اجازت اولی کے نکاح کے بطلان کی موجب ہے، اور تیسرا مسئلہ اخبار اعتاق میں تو اس لئے کہ ”اعتق ابی ہذا“ کا قول پورے غلام کے عتق کا تقاضہ کرتا ہے، پھر اس کا قول ”وہذا“ یہ اس بات کو واجب کرتا ہے کہ ثلث ان دونوں کے درمیان میں منقسم ہو اور اول کا کچھ حصہ آزاد ہو تو یہ اول کلام کے لئے مغیر ہوگا ((برخلاف امتین کے)) یعنی مسئلہ اولی میں آخر کلام اول کے لئے مغیر نہیں، کیونکہ جب اس نے کہا ”اعتقت ہذہ و ہذہ“ تو ثانیہ کا اعتاق اول کے اعتاق کو تبدیل نہیں کرتا تو اول کلام آخر پر موقوف نہ ہوگا، اور انہیں کے مسئلہ میں آخر کلام مغیر ہے اول کے لئے تو (اول کلام) موقوف ہوگا (آخر پر) اور جامع الحصری میں یہ بات کہی گئی ہے کہ امتین اور انہیں کے مسئلہ میں کوئی فرق نہیں بلکہ فرق وضع مسئلہ میں اختلاف کی وجہ سے ہے، وہ یہ کہ امتین کے مسئلہ میں کہا ”ہذہ حرۃ و ہذہ حرۃ“ اور انہیں کے مسئلہ میں کہا ”أجزت نکاح ہذہ و ہذہ“ کیونکہ امتین کے مسئلہ میں تحریر کو ہر ایک کے لئے الگ بیان کیا ہے، لہذا صدر کلام آخر کلام پر موقوف نہ ہوگا، اور انہیں کے مسئلہ میں چونکہ (اجازت) انفرادی نہیں، لہذا (اول کلام) موقوف ہوگا (آخر پر) حتیٰ کہ اگر یہاں بھی الگ الگ اجازت دی (اور کہا: ”أجزت نکاح ہذہ، وأجزت نکاح ہذہ“) تو پہلی کا نکاح درست ہوگا، اور اگر امتین میں افراد نہ کرے بلکہ یوں کہے ”اعتقت ہذہ و ہذہ“ تو دونوں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں گی اور دونوں کا نکاح درست ہوگا ((اور کبھی واو دو جملوں کے درمیان میں داخل ہوتا ہے اور مشارکت کو واجب نہیں کرتا تو ”ہذہ طالق ثلثا و ہذہ طالق“ کے قول میں ثانیہ پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی))۔

قلنا أما الأول فلائنه.....

جوابات: ہم نے مسئلہ اولیٰ ”مسئلہ امتین“ میں ”داؤ“ کو ترتیب کے لئے نہیں لیا بلکہ وہاں ہم نے دیکھا کہ جب پہلی والی لونڈی کا نکاح درست ہو تو آزاد ہونے کے بعد درست ہوا، اور دوسری والی لونڈی ابھی تک

لوٹتی تھی، لہذا یہ نکاح کا محل ہی نہیں کیونکہ باندی کا نکاح حرہ پر درست نہیں، لہذا اس کا نکاح باطل ہو گیا۔ اور مسئلہ اثنین اور اقرار میں ہم نے ”واؤ“ اقرار ان کے لئے نہیں لیا بلکہ جب ہم نے دیکھا کہ کلام کے آخر میں مغیر موجود ہے تو اول کلام مغیر پر موقوف ہوتا ہے، لہذا جب اثنین میں اس نے ”اجزت نکاح هذه“ کے بعد ”وهذه“ کہا، تو اس نے کلام کے اول کو بدل ڈالا، اس لئے کہ ”اجزت نکاح هذه“ کے الفاظ سے پہلی کا نکاح درست ہوا، لیکن جب اس قائل نے ”هذه“ کے الفاظ پر ”وهذه“ کا عطف کیا تو اس نے دوسری بہن کے ساتھ پہلی بہن کے نکاح کو بھی باطل کر دیا، لہذا کلام کا آخر کلام کے اول کے لئے مغیر ہے۔ اسی طرح مسئلہ الاقرار کے آخر میں بھی ”وهذا“ مغیر موجود ہے اس کا ہم نے اعتبار کیا، نہ یہ کہ ”واؤ“ کو اقرار ان کے لئے لیا۔ اور مغیر اس طرح موجود ہے کہ جب اس نے پہلی دفعہ کہا ”اعتق أبي هذه“ تو اس سے ایک غلام آزاد ہو گیا، پھر دوبارہ اس نے کہا ”وهذا“ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ پہلے غلام کا بھی نصف آزاد ہو اور دوسرے کا بھی نصف آزاد ہو، اور جب تیسری دفعہ ”وهذه“ کہا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ تینوں غلاموں میں سے ہر ایک کا ثلث آزاد ہو، لہذا یہاں ”وهذه“ کے الفاظ اول کلام کے لئے مغیر ہیں، بخلاف مسئلہ اثنین کے کہ وہاں کلام کے آخر میں کوئی مغیر نہیں۔

وقد ذكر في الجامع الحصري.....: کتاب جامع الحصري یا جامع الحصري میں اثنین اور اثنین کے مسئلوں پر اس طرح گفتگو کی گئی ہے کہ مسئلہ اثنین اور اثنین میں وضع مسئلہ کی وجہ سے حکم مختلف ہوا ہے۔ وضع اس طرح کہ مسئلہ اثنین میں ہر ایک کی آزادی کو الگ الگ ذکر کیا ہے، یعنی ”هذه حرّة“ و ”هذه حرّة“ اور مسئلہ اثنین میں دونوں کا انفرادی ذکر نہیں بلکہ ایک ساتھ یعنی ”اجزت نکاح هذه هذه“ کہا ہے، تو اس اعتبار سے دونوں مسئلوں میں اختلاف ہوا ہے یہاں تک کہ اگر مسئلہ اثنین میں الگ الگ ذکر کرتا تو اول کا نکاح صحیح ہوتا، اسی طرح اثنین میں اگر ایک ساتھ کہتا ”اعتقت هذه هذه“ تو اس صورت میں دونوں کا نکاح صحیح ہوتا۔

وقد تدخل بين الجملتين.....: مصنف فرماتے ہیں کہ واؤ کبھی دو جملوں کے درمیان میں آ جاتا ہے، اس صورت میں مشارکت کو واجب نہیں کرتا یعنی یہ ضروری نہیں کہ پہلے جملے کا جو حکم ہے وہ دوسرے کا بھی ہو، بلکہ مطلقاً عطف کے لئے آتا ہے، مثلاً: کسی کی دو بیویاں ہیں اور وہ کہتا ہے ”هذه طالق ثلثاً وهذه طالق“ اس صورت میں پہلی بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی اور دوسری بیوی کو ایک طلاق واقع ہوگی، اس لئے کہ ”وهذه“ طالق ”جملہ اولیٰ کے ساتھ صرف موجب طلاق ہونے میں شریک ہے ”ثلاثاً“ میں شریک نہیں۔ اور دوسرے جملہ میں ”ثلاثاً“ کا لفظ مذکور نہیں ہے، لہذا اس کو صرف ایک طلاق پڑے گی۔

مشارکت کی شرط کا بیان

وانما تجب هي أي: المشاركة إذا افتقر الآخر إلى الأول فيشارك الأول، أي: آخر الكلام أوله فيما تم به الأول بعينه، أي: بعين ماتم لا بتقدير مثله أي: مثل ماتم إن لم يمتنع الاتحاد، أي: إن لم يمتنع أن يكون ماتم به الأول متحداً في المعطوف عليه والمعطوف، نحو: "إن دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" ليس كتكرار قوله: "إن دخلت الدار فانت طالق" فلا يقع التثنية عند أبي حنيفة رحمه الله هنا، بخلاف التكرار، فإنه يمكن أن يتعلق الأجزاء المتكررة بشرط متحداً، فيتعلق طالق و طالق بعين الشرط المذكور، وهو قوله: "إن دخلت الدار فانت طالق، إن دخلت الدار فانت طالق، ان دخلت الدار فانت طالق" كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وبتقديره أي: بتقدير مثله، وهو عطف على قوله: "لا بتقدير مثله" إن امتنع أي الاتحاد نحو: جاءني زيد وعمرو، لا بد أن يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو.

ترجمہ: ((اور یہ مشارکت جب واجب ہوتی ہے کہ جب آخر کلام اول کی طرف محتاج ہو تو اول کے ساتھ شریک ہوگا)) یعنی آخر کلام اول کے ساتھ شریک ہوگا ((اس چیز میں جس کے ساتھ اول تمام ہوا ہے بعینہ)) یعنی اسی چیز کے ساتھ (آخر تمام ہو جس کے ساتھ) اول تمام ہوا ہے ((اس متمم کے مثل کی تقدیر کے ساتھ نہیں)) یعنی متمم اول کے مثل کو مقدر نہ مانا جائے گا ((لیکن یہ اس وقت ہے کہ جب متمم کا اتحاد ممتنع نہ ہو)) یعنی یہ بات ممتنع نہ ہو کہ جس کے ساتھ اول کلام تام ہوا ہے اس کا اتحاد ہو معطوف معطوف علیہ میں ((جیسے "إن دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" کہ یہ کلام "إن دخلت الدار فانت طالق" کے تکرار کی طرح نہیں ہے، لہذا امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہاں پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی بخلاف تکرار کی صورت کے)) کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اجزیہ متکثرہ شرط واحد کے ساتھ متعلق ہوں لہذا اگر "طالق و طالق" بعینہ شرط مذکور جو کہ "إن دخلت الدار" ہے کہ ساتھ متعلق ہونگے نہ کہ اس کے مثل کی تقدیر کے ساتھ، یعنی دوسری شرط کو مقدر نہ مانا جائے گا یہاں تک کہ یہ "إن دخلت الدار فانت طالق، إن دخلت الدار فانت طالق، إن دخلت الدار فانت طالق" کی طرح ہو جائے جیسا کہ صاحبین کا خیال ہے ((اور اس کی تقدیر کے ساتھ)) یعنی مثل کی تقدیر کے ساتھ اس کا عطف "لا بتقدير مثله" پر ہے ((اگر اتحاد (فی المتمم) ممتنع ہو جیسے "جاءني زيد وعمرو" کہ ضروری ہے کہ زید کی حیثیت عمرو کی حیثیت کے علاوہ ہو۔

وانما وجب ہی.....

بات یہ چل رہی ہے کہ ”واو“ مشارکت کا فائدہ دیتا ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ ”واو“ سے مشارکت اس وقت واجب ہوتی ہے جب دوسرا جملہ پہلے جملے کا محتاج ہو، اس مشارکت کی دو صورتیں ہیں:

- ① ایک صورت یہ ہے کہ جو شرط جملہ اولیٰ کے لئے ہے بعینہ وہی شرط جملہ ثانیہ کے لئے بھی ہو، یہ اس وقت ہے جب اتحادی الشرط سے کوئی مانع نہ ہو، اس صورت میں یہ دونوں جملے شرط کے لئے بطور جزاء کے ہوں گے۔
- ② دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ حکم میں تو شریک ہو، لیکن اتحادی الشرط متمنع ہو، تو ایسی صورت میں جملہ ثانیہ کے لئے شرط مقدر نکالی جائے گی جو پہلے کی ہم مثل یا مبتداء ہو۔

فائدہ: ترجمہ میں لفظ ”متمم“ سے مراد شرط یا مبتداء وغیرہ ہے۔

۱۔ پہلی صورت کی مثال: یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق“ یہاں جملہ ثانیہ و ثالثہ میں ”طالق“ خبر ہے اور اس کا مبتداء نہیں، مبتداء کے سلسلہ میں یہ دونوں جملے جملہ اولیٰ کے محتاج ہیں، لہذا جملہ اولیٰ اور ان دونوں جملوں کے حکم میں مشارکت ہو جائے گی۔ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو پہلے ”أنت طالق“ سے طلاق واقع ہوگی، پھر ”و طالق“، پھر ”و طالق“ طلاق واقع ہوگی اگر عورت مدخول بہا ہے، اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو صرف ”أنت طالق“ والی طلاق پڑ جائے گی، باقی طلاقیں نہیں پڑے گی، محل نہ ہونے کی وجہ سے، یہ امام صاحب کا مذہب ہے، صاحبین کہتے ہیں کہ یہاں جملہ ثانیہ اور ثالثہ کے لئے شرط مقدر نکالی جائے گی۔

۲۔ دوسری صورت کی مثال ”جاء نبي زيد وعمرؤ“ ہے، یہاں ”جاء نبي زيد“ ایک جملہ ہے اور ”وعمرؤ“ دوسرا جملہ ہے، جب کہ ”وعمرؤ“ مسند کے لئے پہلے جملے کا محتاج ہے، تو اس کے ساتھ شریک ہو جائے گا لیکن ہم نے دیکھا کہ ”جاء“ مسند میں دونوں کا اتحاد ممکن نہیں، اس لئے کہ ”زيد“ بہت تیز چلتا ہے۔ اور عمر و خراماں خراماں زید اور عمرو کی محبت میں فرق ہے، لہذا ”وعمرؤ“ کے لئے ایک اور ”جاء“ نکالا جائے گا۔

بعض حضرات کی رائے کی تردید

وبعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجملة أيضاً حتى قالوا: إن القرآن في النظم يوجب القرآن في

الحکم، فقالوا: فی ﴿اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ﴾ لا تجب الزکوٰۃ علی الصبی کما لا تجب الصلوٰۃ علیہ، یشبه ان یمکن ہذا الحکم عندهم بناء علی أنه یجب أن یمکن المخاطب بأحدهما عین المخاطب بالآخر، ولما لم یکن الصبی مخاطباً بقولہ تعالیٰ ﴿واقیموا الصلوٰۃ﴾ لا یمکن مخاطباً بقولہ تعالیٰ ﴿وآتوا الزکوٰۃ﴾ لکننا نقول: إنما لا تجب الزکوٰۃ علی الصبی؛ لأنها عبادة محضہ، والصبی لیس من أمہاء لا للقران فی النظم، والقائل بوجوب الزکوٰۃ علی الصبی یقول: الخطاب بالصلوٰۃ والزکوٰۃ یتناول الصبیان لکن العقل خصہم عن وجوب الصلوٰۃ؛ إذہی عبادة بدنیۃ، لا عن وجوب الزکوٰۃ؛ إذہی مالیۃ، یمکن أداء الولی عنہ، وهذا فاسد عندنا. الإشارة راجعة إلی إيجاب الشرکۃ فی الجمل؛ لأن الشرکۃ إنما تثبت اذا افتقرت الثانیۃ، ففی قولہ: ”إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدی حر“ یتعلق العتق بالشرط أيضاً؛ لأن هذه الجملة فی قوة المفرد؛ لأن الاصل فی الواو الشرکۃ، وهذه إنما تثبت إذا عطفت علی الجزاء، فهذه الجملة وإن كانت تامة لکنہا فی قوة المفرد فی حکم الافتقار، فعطفت علی الجزاء، فیکون الواو علی أصلہا، وعطف الاسمۃ علی مثلہا بخلاف ”وضررتک طالق“ فلان إظهار الخبر هنا دلیل علی عدم المشارکۃ فی الجزاء.

ترجمہ: ((اور بعض حضرات نے جملوں کے عطف میں بھی مشارکت کو واجب قرار دیا ہے، حتی کہ ان کا قول ہے کہ قرآن فی العظم قرآن فی الحکم کو واجب کرتا ہے، لہذا انہوں نے کہا کہ ﴿اقیموا الصلوٰۃ و آتوا الزکوٰۃ﴾ میں بچے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ اس پر نماز واجب نہیں ہے)) یہ بات مشابہ بالصواب معلوم ہوتی ہے کہ ان کے ہاں اس حکم کی بنا اس پر ہو کہ ان دونوں میں سے ایک کا مخاطب بعینہ وہ دوسرے کا مخاطب ہے، لہذا جب صبی ﴿اقیموا الصلوٰۃ﴾ کا مخاطب نہیں تو ﴿آتوا الزکوٰۃ﴾ کا بھی مخاطب نہ ہوگا، لیکن ہم کہتے ہیں کہ بچے پر زکوٰۃ اس لئے واجب نہیں کہ یہ عبادة محضہ ہے اور بچہ اس کا اہل نہیں، نہ کہ قرآن فی العظم کی وجہ سے (کما قلتم) اور صبی پر وجوب زکوٰۃ کے قائل حضرات کہتے ہیں کہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کا خطاب صبیان کو شامل تھا لیکن عقل نے وجوب صلوٰۃ سے خاص کر دیا کیوں کہ یہ عبادت بدنیۃ ہے اور زکوٰۃ سے صبی کو خاص نہیں کیا کیوں کہ وہ عبادت مالیہ ہے، اس میں بچے کی طرف سے ولی کا ادا کرنا ممکن ہے ((اور یہ ہمارے ہاں فاسد ہے)) اشارہ ایجاب شرکت فی الجمل کی طرف ہے (کیونکہ شرکت تب ثابت ہوتی ہے کہ جب ثانی محتاج ہو اور ”إن دخلت الدار فأنت طالق و عبدی حر“ میں عتق بھی شرط کے ساتھ متعلق

ہوگا کیونکہ یہ جملہ مفرد کی قوت میں ہے، اور واؤ کے اندر اصل شرکت ہے، یہ اس وقت ثابت ہوتی ہے جب جزاء پر عطف کیا جائے، یہ جملہ اگرچہ تام ہے مگر انکار الی الشرط کے حکم میں مفرد کی قوت میں ہے، تو اس کا جزاء پر عطف کیا گیا ہے، لہذا ”واؤ“ اپنی اصل پر ہوگا اور جملہ اسمیہ کا عطف جملہ اسمیہ پر ہوگا، بخلاف ”وَضَرْتُكَ طَالِقٌ“ کے، کیونکہ اس میں خبر کو ظاہر کرنا جزاء میں عدم مشارکت پر دلیل ہے۔)

وبعضہم أوجبوا الشرکة.....

بعض حضرات نے کہا ہے کہ جب ”واؤ“ دو جملوں کے درمیان آجائے تو وہ مطلقاً مشارکت کے لئے ہوگا یہی وجہ ہے کہ جو حکم اول کا ہوگا وہی ثانی کا ہوگا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اقیموا الصلوۃ و آتوا الزکوۃ﴾ یہاں صبی پر نماز نہیں تو اس پر زکوۃ بھی نہیں، شاید ان کے ہاں اس پر دلیل یہ ہو کہ جو ایک کا مخاطب ہوگا وہی دوسرے کا بھی مخاطب ہوگا، لہذا جب صبی ﴿اقیموا الصلوۃ﴾ کا مخاطب نہیں تو ﴿آتوا الزکوۃ﴾ کا بھی مخاطب نہیں ہوگا، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اتنی بات تو آپ کی درست ہے کہ صبی پر زکوۃ نہیں، لیکن یہ ”واؤ“ برائے اقتران فی العظم کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی اور دلیل سے ہے، اور وہ یہ ہے کہ زکوۃ، صلوۃ کی طرح عبادت محضہ ہے، اور صبی عبادت محضہ کا اہل نہیں۔

والقائل بوجوب الزکوۃ.....: بعض حضرات نے تو بالکل ہی علیحدہ قول کیا کہ صبی پر زکوۃ واجب ہے اس لئے کہ صلوۃ و زکوۃ کا خطاب بچوں کو بھی شامل تھا، لیکن عقل نے وجوب صلوۃ سے بچوں کو خاص کر دیا، اس لئے کہ یہ عبادت محضہ ہے اور بچہ اس کا اہل نہیں، لیکن زکوۃ صلوۃ کی طرح عبادت محضہ نہیں بلکہ مالی عبادت ہے، اس کو ولی ادا کر سکتا ہے اور کی طرف سے ادا کرنا صبی کی طرف سے ادا کرنا ہے، لہذا بچے پر زکوۃ واجب ہے۔

وهذا فاسد عندنا.....: یہ قول شرکت کی طرف راجع ہے کہ مطلقاً مشارکت والی بات ہمارے ہاں قاسد ہے، اس لئے کہ مشارکت تب ہوتی ہے جب جملہ ثانیہ، اولی کا محتاج ہو، اگر محتاج نہیں تو ایسی صورت میں مشارکت نہیں ہوگی، مثال کے طور پر ”إن دخلت الدار فأنبت طلق، وعبدی حر“ یعنی ”جب تو گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہو اور میرا غلام بھی آزاد ہو“، یہاں ”وعبدی حر“ یہ جملہ شرط کے سلسلہ میں جملہ اولی کا محتاج ہے، کلام چونکہ شرط اور جزاء سے مل کر بنتا ہے، لہذا اگر شرط نہ ہو تو ایسا ہے کہ جس طرح مسند ہو مسند الیہ نہ ہو، جب صرف جزاء ہو تو ہم کہیں گے ”هو كالمفرد“ اور یہاں تعلیق، طلاق اور حریت دونوں کی ہے، اس کی تین وجوہات ہیں:

۱- اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ مفرد کی قوت میں ہے۔ ۲- دوسری وجہ یہ ہے کہ ”واؤ“ میں اصل شرکت ہے، اور یہ

شرکت تب ہی ثابت ہوگی جب کہ جزاء پر عطف ہو یہ الگ بات ہے کہ ”وعبدی حراً“ جملہ تامہ ہے، لیکن حکم احتیاج میں یہ کالمفرد ہے، لہذا عطف جزاء پر ہوگا تاکہ ”واؤ“ اپنی اصل پر باقی رہے۔ ۳- تیسری وجہ یہ ہے کہ اسمیہ کا عطف اسمیہ پر ہی ہونا چاہئے، اور یہ تب ممکن ہوگا جب اس کا عطف جزاء پر ہو۔ بخلاف ”وضرتک طالق“ کے کیونکہ یہاں خبر کو ظاہر کر دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس کا عطف ”انت طالق“ پر نہیں، ورنہ ”وضرتک“ کہنا ہی کافی تھا، لہذا خبر کا ظاہر کرنا یہ جزاء میں عدم مشارکت کی دلیل ہے، یعنی متکلم جملہ ثانیہ کو جملہ اولیٰ کے ساتھ حکم میں شریک کرنا نہیں چاہتا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

لما ذکرنا أن الشرکة بین المعطوف والمعطوف علیہ إنما تثبت إذا افتقرت الثانية فقوله: ”وعبدی حراً“ فی قوله: ”إن دخلت الدار فأنت طالق“، وعبدی حراً“ یرد إشکالاً لأنها جملة تامة غیر مفتقرة إلى ما قبلها، فینبغي أن لا يتعلق بالشرط بل یکون کلاماً مستأنفاً عطفاً علی المجموع، فأجاب بأنها فی قوة المفرد فی حکم الافتقار مع أنها جملة تامة؛ لأن مناسبتها الجزاء فی کونهما جملتين اسميتين ترجح کونها معطوفة علی الجزاء، لا علی مجموع الشرط والجزاء، وإذا كانت معطوفة علی الجزاء تكون فی قوة المفرد؛ لأن جزاء الشرط بعض الجملة، وأيضاً الواو للعطف، والأصل فی العطف الشرکة، فتحمل علی الشرکة ما أمکن، وهذا إذا کان المعطوف مفتقراً إلى ما قبلها حقيقة کما فی المفرد، أو حکماً کما فی الجملة التي یمكن اعتبارها فی قوة المفرد، فح تحمل علی الشرکة لیكون الواو جارية علی أصلها بقدر الإمكان، أما إذا لم یمكن حملها علی الشرکة فلا تحمل، وهذا إذا کان المعطوف جملة لا تكون فی قوة المفرد فلا تكون مفتقرة إلى ما قبلها أصلاً، کما فی ﴿أَقِمْوا الصلوة وَاَتُوا الزَّکوة﴾ فالواو تكون لمجرد النسق والترتیب، ففی قوله: ”إن دخلت الدار فأنت طالق“، وضرتک طالق“ یمكن حمل قوله: ”وضرتک طالق“ علی الوجهین، لكن إظهار الخبر وهو طالق فی قوله: ”وضرتک طالق“ یرجح العطف علی المجموع لا علی الجزاء؛ لأنه لو کان معطوفاً علی الجزاء یکفی أن یقول: ”وضرتک“. فقوله: ”بخلاف وضرتک طالق“ یرجع إلى قوله يتعلق العتق بالشرط.

ترجمہ: جب ہم نے ذکر کیا کہ معطوف اور معطوف علیہ میں شرکت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب ثانی اول کی طرف محتاج ہو تو "إن دخلت الدار فانت طالق، وعبدی حر" میں "عبدی حر" میں اشکال ہے کہ یہ جملہ تامہ ہے اور ماقبل کی طرف محتاج ہے، تو مناسب یہ ہے کہ اس کا تعلق شرط کے ساتھ نہ ہو بلکہ کلام مستأنف ہو اور مجموعے پر عطف ہو، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ جملہ حکم احتیاج میں مفرد کی قوت میں ہے باوجودیکہ یہ جملہ تامہ ہے، کیونکہ جزاء سے اس طور پر اس کی مناسبت، کہ دونوں جملے اسمیئے ہیں اس بات کو ترجیح دیتی ہے کہ اس کا عطف صرف جزاء پر ہو۔ نہ کہ مجموع شرط و جزاء پر۔ لہذا جب اس کا عطف جزاء پر ہوگا تو یہ مفرد کی قوت میں ہوگا، کیونکہ شرط کی جزاء بعض جملہ ہوتی ہے، اور اس لئے بھی کہ "واؤ" عطف کے لئے ہے، اور اصل عطف میں شرکت ہے، تو بقدر امکان اس کو شرکت پر محمول کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے جب کہ معطوف ماقبل کا محتاج ہو حقیقتہً جیسا کہ مفرد میں، یا حکماً جیسا کہ اس جملے میں جو مفرد کی قوت میں ہو سکتا ہو تو اس وقت اس کو شرکت پر محمول کیا جائے گا تا کہ واؤ اپنی اصل پر بقدر امکان جاری ہو، اور جہاں اس کا حمل شرکت پر ممکن نہ ہو تو محمول نہیں کیا جائے گا، یہ اس وقت ہے کہ جب معطوف جملہ ہو اور مفرد کی قوت میں نہ ہو سکتا ہو تو یہ بالکل اپنے ماقبل کی طرف محتاج نہ ہوگا (عطف میں) جیسے کہ ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ وَآتِ الزَّكَاةَ﴾ میں، ان میں واؤ محض نق کلام اور ترتیب کے لئے ہوگا پس "إن دخلت الدار فانت طالق، وضررتك طالق" کے قول میں یہ ممکن تھا کہ وضررتك طالق کو دونوں وجہوں (میں سے کسی بھی ایک ایک وجہ) پر محمول کیا جائے، لیکن خبر جو کہ "طالق" ہے "وضررتك طالق" میں اس کا ظاہر کرنا اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ اس کا عطف مجموعے پر ہو، نہ کہ صرف جزاء پر، کیونکہ اگر یہ جزاء پر معطوف ہوتی تو "وضررتك" کہہ دینا کافی تھا۔ متن میں مصنف کا قول بخلاف "وضررتك طالق" ماقبل میں "يتعلق العتق بالشرط" کی طرف راجع ہے۔

لما ذكرنا أن الشركة.....

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ درحقیقت متن کی یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ جملہ ثانیہ جملہ اولی کے ساتھ عطف میں اس وقت شریک ہوتا ہے جب یہ جملہ اولی کی طرف محتاج ہو، حالانکہ ہم آپ کو مثال دے سکتے ہیں کہ جملہ ثانیہ اولی کا محتاج نہیں، لیکن پھر بھی عطف میں اس کے ساتھ شریک ہے

جیسے: ”ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر“ میں ”وعبدی حر“ جملہ اولیٰ کا محتاج نہیں ہے، پھر بھی جملہ اولیٰ کے ساتھ عطف میں شریک ہے۔

اس کے جواب کی تین وجوہات ہیں:

① پہلی وجہ ”بأنها فی قوة المفرد“ سے بیان کر رہے ہیں کہ اگرچہ ”وعبدی حر“ جملہ کاملہ ہے لیکن چونکہ یہ جزاء ہے، اور اس کے ساتھ شرط نہیں، لہذا اکھا جائے گا کہ یہ مفرد کی مانند ہے۔

② ”لأن مناسبتها“ سے دوسری وجہ یہ ہے کہ ”وعبدی حر“ میں عطف کے سلسلہ میں دو صورتیں ہیں: ۱- ایک صورت یہ ہے کہ ”فانت طالق“ پر عطف ہو، ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ پورے کلام پر عطف ہو۔ لیکن جب ہم نے دیکھا کہ ”عبدی حر“ بھی جملہ اسمیہ ہے اور ”فانت طالق“ بھی جملہ اسمیہ ہے، تو اس اسمیت میں مناسبت نے اس بات کو ترجیح دے دی کہ اس کا عطف جزاء پر ہونہ کہ پورے جملے پر، اور ظاہر ہے جب یہ معطوف ہوگا جزاء پر تو کامل مفرد ہوگا، کیونکہ شرط کی جزاء بعض جملہ ہوتی ہے، جملہ کاملہ نہیں ہوتی۔

③ ”وأيضاً البواو للعطف“ سے تیسری وجہ یہ ہے کہ ”واو“ برائے عطف ہوتا ہے اور عطف میں اصل اشتراک ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو واو کو معنی اصلی پر محمول کیا جائے گا، اگر ممکن نہ ہو تو پھر مشارکت کے لئے نہ ہوگا، یہ امکان تب ہوگا جب معطوف محتاج ہو جملہ اولیٰ کا حقیقہ یا حکما، حقیقہ جیسے مفرد میں ہوتا ہے اور حکما جیسا کہ اس جملہ میں ہوتا ہے جس کو کامل مفرد قرار دیا جاسکے جیسے یہاں پر ”وعبدی حر“ کو مفرد کے حکم میں قرار دیا جاسکتا ہے، بایں طور کہ یہ جزاء ہے اور اس کے لئے شرط نہیں، لہذا یہ کامل مفرد ہے، تو ”واو“ اپنی اصل یعنی مشارکت پر رہے گا۔

لیکن جب ممکن نہ ہو تو پھر مشارکت پر عمل نہیں ہوگا جیسے اس مثال میں ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق، وضررتك طالق“ یہاں واو موجود ہے لیکن ممکن نہیں کہ یہاں مشارکت ہو، اس لئے کہ ”وضررتك طالق“ میں لفظ ”طالق“ ہے یہ بتا رہا ہے کہ شکلم نے جب اس لفظ کو ادا کیا تو اس کا مطلب ہے کہ شکلم شرط میں ”ضررہ“ کو شریک نہیں کرنا چاہتا اور نہ تو ”وضررتك“ ہی کہنا کافی ہوتا، اس کے بعد طالق کہنے کی ضرورت نہ تھی، لہذا ضررہ کو فوراً طلاق پڑے گی اور یہ مقید بالشرط نہ ہوگی، البتہ یہ بات یاد رہے کہ اس صورت میں اگرچہ عطف کرنا ممکن تھا لیکن اظہار خبر کی وجہ سے نہیں کیا گیا، ایک صورت یہ بھی ہے کہ بالکل عطف یعنی مشارکت ممکن ہی نہ ہو، اور جملہ ثانیہ، اولیٰ کا محتاج ہی نہ ہو۔ جیسے ﴿اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ﴾ میں ”واو“ صرف نفق (عطف) و ترتیب کے لئے ہے شرکت متصور ہی نہیں۔

کلام سابق پر تفریع

ولهذا جعلنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ معطوفاً على الجزاء لا قوله ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أي: ولا جل ما ذكرنا في قوله: ”وعبدي حر“ مما يوجب كونه معطوفاً على الجزاء وما ذكرنا في قوله: ”وضرتك طالق“ من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء، جعلنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ إلى آخره معطوفاً على الجزاء، فإن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ جملة إنشائية مثل قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوا﴾ والمخاطب بهما الأئمة، وقوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ﴾ جملة إخبارية وليس الأئمة مخاطبين بها، فللإلزام المشاركة في الجزاء قائم في ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ ودليل عدم المشاركة قائم في ﴿وَأُولَئِكَ﴾ فعطفنا الأول على الجزاء، لا الأخير، وثمرة هذا تأتي في آخر فصل الاستثناء إن شاء الله تعالى.

ترجمہ: ((اور اسی وجہ سے ہم نے اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ (یعنی محدودین فی القذف کی گواہی ہرگز قبول نہ کرو) کا عطف جزاء پر کیا ہے اور ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (یعنی یہ لوگ فاسق ہیں) کا عطف نہیں کیا)) اس بات کی وجہ سے جس کو ہم نے ذکر کیا کہ ”وعبدي حر“ میں یہ واجب ہے کہ اس کا عطف جزاء پر ہو، اور جو ذکر ہو وضرتك طالق میں جزاء میں عدم مشارکت پر دلیل قائم کرتے ہوئے، ہم نے ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ کا عطف جزاء پر کیا ہے، کیونکہ ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ جملہ انشائیہ ہے ﴿فَاجْلِدُوا﴾ کی طرح، اور ان دونوں کے مخاطب ائمہ ہیں، اور ﴿وَأُولَئِكَ﴾ یہ جملہ اخباریہ ہے، ائمہ اس کے مخاطب نہیں ہیں، تو مشارکت کی دلیل ﴿وَلَا تَقْبَلُوا﴾ میں قائم ہے، اور عدم مشارکت کی دلیل ﴿وَأُولَئِكَ﴾ میں قائم ہے، لہذا ہم نے اول کو جزاء پر عطف کیا نہ کہ اخیر کو، اور اس کا ثمرہ استثناء کی فصل کے آخر میں انشاء اللہ آ رہا ہے۔

ولهذا جعلنا قوله تعالى:

آیت: ﴿الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ (الی قوله) ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ”یعنی وہ لوگ جو کہ پاک دامن خواتین پر تہمت لگاتے ہیں، اللہ تعالیٰ کے قول: ان کی گواہی ہرگز قبول نہ کرو“ تک۔ اس آیت کریمہ میں ﴿فَاجْلِدُوا﴾ امر ہے، انشاء ہے اور ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ﴾ نہی ہے اور انشاء ہے، اور ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ یہ خبر ہے، اب ہمارے پاس دو صورتیں ہیں:

① ایک صورت تو یہ کہ ”ان دخلت الدار فانت طالق، وعبدی حر“ یہاں ”عبدی حر“ کا عطف ہو رہا ہے ”انت طالق“ پر۔

② دوسری صورت ہمارے سامنے ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق و ضرتك طالق“ یہاں ”ضرتك طالق“ کا عطف پورے کلام پر ہو رہا ہے یعنی شرط و جزاء پر۔

ان دونوں صورتوں سے یہ مستفاد ہو رہا ہے کہ آیت کریمہ میں ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُم مَّا كَانَتْ أَوَّلُهُمْ﴾ کا عطف ﴿فَاجْلِدُوا﴾ پر ہو، کیونکہ دونوں انشاء ہیں، انشائیت کے اعتبار سے دونوں میں مناسبت موجود ہے، دوسری بات یہ کہ ان دونوں کلاموں کے مخاطب ائمہ ہیں، لہذا اس اعتبار سے بھی دونوں میں مناسبت موجود ہے۔ لیکن ﴿وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ کا عطف ﴿فَاجْلِدُوا﴾ پر نہ ہو بلکہ پورے کلام پر ہو، کیونکہ یہ خبر ہے، اور ائمہ اس کے مخاطب نہیں، لہذا ان دونوں میں انشائیت و خبریت کے اعتبار سے بھی مناسبت نہیں، اور مخاطب کے اعتبار سے بھی مناسبت نہیں۔ باقی اس کا ثمرہ فصل استثناء کے آخر میں آجائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

حرف فاء کا بیان

الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء فإن قال: ”ان دخلت هذه الدار فهذه، فانت طالق“ فالشرط أن تدخل على الترتيب من غير تراخ۔ وقد تدخل على المعلول نحو: ”جاء الشتاء فتأهب“، وقد يكون المعلول عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غير ما نحو: ”سقاء فأرواه“ ونحو قوله عليه السلام: ”ولن يجزى ولد والدته حتى يجلده مملوكاً، فيشتره، فيعتقه“ فإن قال: ”بعث هذا العبد منك“ فقال الآخر: ”فهو حر“ يكون قبولاً، بخلاف هو حر، ولو قال لخياط: ”أيكفيني هذا الثوب قميصاً“ فقال: نعم، فقال فاقطعه فقطع، فاذا هو لا يكفيه، بضمن، كما لو قال: ”ان كفاني فاقطعه“ بخلاف قوله: ”اقطعه“ وقد تدخل على العلل نحو: ”أبشِرْ فقد أتاك الغوث“ ونظيره. ”إِذْ إِلَى الْفَأْ فانت حر“، يعنى في الحال، وكذا: ”انزل فانت امن“.

ترجمہ: ((فاء تعقیب کے لئے آتی ہے یہی وجہ ہے کہ جزاء پر داخل ہوتی ہے، پس اگر کسی نے کہا ”ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق“ تو شرط یہ ہے کہ بغیر تراخی کے بالترتیب دونوں گھروں میں داخل ہو۔ کبھی یہ فاء معلول پر داخل ہوتی ہے جیسے کہ جاء الشتاء فتأهب (سردی آئی ہے سو اس

کے لئے تیاری کرو) کہا جاتا ہے، اور کبھی وجود کے اندر معلول عین علت ہوتا ہے لیکن مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے، جیسے کہ ”سقاء فارواہ“ کی مثال میں (کہ پلایا اور سیراب کیا) اور اسی طرح آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا فرمان ”لن یجزی ولد والدہ حتی یجده مملوکاً فیشریہ فیعتقہ“ (کہ اولاد اپنے والد کا حق ادا نہیں کر سکتی یہاں تک کہ اس کو مملوک پائے، اس کو خریدے اور آزاد کر دے) پس اگر کسی نے کہا ”بعت هذا العبد منك“ دوسرے نے کہا ”فہو حر“ تو یہ قبول شمار ہوگا، برخلاف ”ہو حر“ کے کہ یہ (قبول شمار نہ ہوگا) اور اگر درزی سے کہا کہ یہ کپڑا میرے لئے بطور قیص کافی ہے؟ اس نے کہا ہاں، قائل نے کہا پھر اس کو کاٹا اور وہ کافی نہ نکلا تو درزی ضامن ہوگا، جیسا کہ وہ کہے: ”إن کفانی فاقطعہ“، بخلاف اس کے قول ”اقطعہ کے۔ اور کبھی فاء علل پر بھی داخل ہوتی ہے جیسے ”ابشر فقد أتاک الغوث“ اور اس کی مثال یہ ہے ”إِذْ إِلَى الْفَأْ فَأْتِ حَرْ“ تو غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اسی طرح ”انزل فانت امن“ ہے۔

الفاء للتعقیب فلہذا.....

حروف معانی میں سے دوسرا حرف فاء ہے، فاء تعقیب کے لئے آتی ہے، یہی وجہ ہے کہ جزاء پر داخل ہوتی ہے، اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”إن دخلت هذه الدار، فہذه، فانت طالق“ اگر ایک گھر میں داخل ہوئی اور دوسرے میں داخل نہ ہوئی یا خلاف ترتیب یعنی ثانی میں اولاً اور اول میں ثانیاً داخل ہوئی یا درمیان میں وقفہ کر کے دونوں گھروں میں داخل ہوئی، تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیونکہ شرط یہ ہے کہ بالترتیب بغیر تراخی کے دونوں گھروں میں داخل ہو۔
وقد تدخل علی المعلوم.....: فاء ہے تو تعقیب کے لئے لیکن کبھی معلول پر بھی داخل ہوتی ہے، اس لئے کہ معلول علت کے بعد یعنی اس کے عقب میں آتا ہے اس لئے اس کا داخل ہونا درست ہے، مثلاً: ”جاء الشتاء فتاہب“ سردی آگئی تیاری کرو۔

وقد یكون المعلوم.....: کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ علت اور معلول دونوں وجود میں متحد ہوتے ہیں، اس وقت علت پر بھی فاء داخل ہوتی ہے، مصنفؒ نے اس کی چار مثالیں ذکر فرمائی ہیں:

① جیسے ”سقاء فارواہ“ اسے پلایا سیراب کر دیا۔

② اسی طرح نبی علیہ السلام کا ارشاد ”ولن یجزی ولد والدہ حتی یجده مملوکاً فیشریہ فیعتقہ“ بیٹا

اپنے والد کو بدلہ نہیں دے سکتا یہاں تک کہ وہ اپنے والد کو غلام پائے، اس کو خرید کر آزاد کر دے، تو اس سے مکافات ہو سکتی ہیں کہ والد اپنی اولاد کی حیات حقیقیہ کا سبب ہے تربیت کرنے کی وجہ سے، اور ولد اپنے والد کی حیات حکمی کا سبب بنا آزاد کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ ”رق“ حکمی طور پر موت ہے۔ پہلی مثال میں ”فازواہ“ کا معنی ہے، میراب کرنا، معنی کا معنی ہے، پلانا یہ پلانا اور میراب کرنا معنی کے اعتبار سے مختلف ہیں اور وجود کے اعتبار سے متحد ہیں، دوسری مثال میں ”فیعتقہ“ میں فاء ہے اور شراء کا معنی ہے خریدنا، اور اعتاق کا معنی ہے آزاد کرنا، خریدنا اور آزاد کرنا معنی کے اعتبار سے مختلف ہیں، لیکن وجود کے اعتبار سے متحد ہیں۔ لہذا ان دونوں مثالوں میں فاء ایسی علت پر داخل ہے جو وجود کے اعتبار سے معلول بھی ہے۔

❶ کسی نے کہا ”بعت هذا العبد منك“، دوسرے نے جواب میں کہا ”فہو حر“ تو ”فہو حر“ یہ خریداری ہے اور آزاد کرنے کی علت ہے اور حریت معلول ہے، لہذا فہو حر علت بھی ہے اور معلول بھی، یعنی خریداری بھی ہے اور آزادی بھی، لیکن اگر دوسرا شخص ”وہو حر“ کہے تو اس میں نہ بیع ہے نہ عقد، کیونکہ ہو سکتا ہے یہ اس کی آزادی کی خبر دیتا ہو کہ وہ تو آزاد ہے آپ کیسے اسے بیچتے ہو۔

❷ اسی طرح ایک آدمی نے کپڑا درزی کے سامنے ڈال دیا اور درزی نے کہا کہ ”ایکفیننی هذا الثوب قميصاً“ درزی نے کہا ”نعم“ اس نے کہا: فاقطعہ، اب اگر درزی نے اس کو کاٹا، اور وہ کم نکلا تو اس صورت میں درزی اس کا ضامن ہوگا، کیونکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے کہا ہو ”ان کفانی فاقطعہ“ اس صورت میں درزی ضامن ہوتا ہے، لیکن اگر وہ کہے اقطعہ (فاء کے بغیر) تو کم نکلنے کی صورت میں درزی ضامن نہیں ہوگا۔

وقد تدخل علی العلل.....: ابھی تک ہم یہ کہہ رہے تھے کہ ”فاء“ تعقیب کے لئے آتی ہے، معلول پر داخل ہوتی ہے، اسی طرح کبھی وجود کے اعتبار سے علت و معلول متحد ہو جاتے ہیں، اور فاء جس لفظ پر داخل ہوگی وہ ایک اعتبار سے علت اور ایک اعتبار سے معلول ہوگا۔ اب کہتے ہیں کہ فاء کبھی علت پر داخل ہوتی ہے، مصنفؒ نے اس کی تین مثالیں ذکر فرمائی ہیں: ۱- جیسے اس مثال میں ”أبشر فقد أتاک الغوث“ کہ خوش ہو جاؤ امداد آگئی، اس میں اتیان غوث خوشی کے لئے علت ہے اور اس پر فاء داخل ہے، ۲- اس کی نظیر یہ ہے کہ ”إِذْ إِلَى الْفَأْ فانت حر“ ہے یہاں ”فانت حر“ علت ہے آزادی کے لئے اور اس پر فاء داخل ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا، یہ اس بات کے لئے دلیل ہے کہ ”عق“ ادا کے لئے معلول نہیں ورنہ تو ہزار روپے ادا کرنے کے بعد حق ہوتا، ۳- اسی طرح ”انزل فانت امن“ یہاں بھی ”فانت امن“ علت پر فاء داخل ہے، اس لئے کہ امان علت

ہے اور نزول یعنی اترنا معلول ہے۔

حرف ”قام“ کی مزید وضاحت

اعلم أن أصل الفاء أن تدخل على المعلول؛ لأنها للتعقيب، والمعلول يعقب العلة وإنما تدخل على العلة؛ لأن المعلول إذا كان مقصوداً من العلة تكون علةً غائيةً للعلّة فيصير العلة معلولاً فلهذا تدخل على العلة باعتبار أنها معلول، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ وقول الشاعر: إذا لم يكن مَلِكٌ ذاهباً: فدغّه فذلّته ذاهباً. ونظائره كثيرة، وإنما قلنا: يعتق في الحال؛ لأن قوله: فانت حر معناه لأنك حر، ولا يمكن أن يكون فانت حر جواباً للأمر؛ لأن جواب الأمر لا يقع إلا الفعل المضارع؛ لأن الأمر إنما استحق الجواب بتقدير ”إن“ وكلمة ”إن“ تجعل الماضي بمعنى المستقبل، والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل، وإنما تجعل ذلك إذا كانت ملفوظة، أما كانت مقدرة فلا، كما تقول: إن نأني أكرمك ولا تقول: انتني أكرمك، بل يجب أن تقول: انتني أكرمك، وكذا في الجملة الاسمية تقول: إن نأني، فانت مكرم، ولا تقول: انتني فانت مكرم، فكما لا تجعل الماضي بمعنى المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضاً، بل أولى؛ لأن ملول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل، وملول الماضي قريب إليه؛ لاشتراكهما في كونهما فعلاً، ودالتهما على الزمان، فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الأولى.

ترجمہ: جان لو کہ قام میں اصل یہ ہے کہ معلول پر داخل ہو، کیونکہ یہ تعقیب کے لئے آتی ہے، اور معلول بھی علت کے بعد آتا ہے، اس کا علت پر داخل ہونا اس لئے ہے کہ جب معلول علت سے مقصود ہو تو وہ علت کے لئے علت غائیہ ہوتا ہے، تو علت معلول بن گئی، لہذا یہ علت پر داخل ہوتی ہے بایں اعتبار کہ وہ معلول ہے، اور اسی قبیل سے اللہ کریم کا ارشاد ہے ﴿وتزودوا فإن خير الزاد التقوى﴾ حج کے لئے جاتے ہوئے خرچ لیجایا کرو اس لئے کہ بہترین خرچ لیجانا سوال اور مانگنے سے بچاؤ ہے، اور اسی طرح شاعر کا قول:

فَدَغَّهْ فَذَلَّلْتَهُ ذَاهِبَةً

عنقریب اس کی سلطنت جانے والی ہے

إِذَا لَمْ يَكُنْ مَلِكٌ ذَاهِبَةً

بادشاہ اگر صاحب ہیہ نہ ہو تو اس کو چھوڑ دو

اسی طرح اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ باقی ہم نے کہا کہ غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا کیونکہ ”فانت حر“ کا معنی ہے ”لأنك حر“ اور یہ ممکن نہیں کہ ”فانت حر“ (اؤ) امر کا جواب ہو، اس لئے کہ جواب امر صرف فعل مضارع ہوتا ہے، کیونکہ امر ”إن“ کی تقدیر کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے، اور کلمہ ”إن“ ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے، اور جملہ اسمیہ کو جو معنی ثبوت پر دلالت کرتا ہے اس کو بھی مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے، اور یہ اس وقت ہوگا جب یہ لفظ ”إن“ ملفوظ ہو، باقی جب مقدر ہو تو اس وقت یہ ان مذکورہ چیزوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا۔ جیسا کہ آپ کہیں ”إن نأتنی أکرمتک“ اور یہ نہ کہیں ”أتنی أکرمتک“ بلکہ واجب ہے کہ یوں کہیں ”أتنی أکرمتک“ اور اسی طرح جملہ اسمیہ میں آپ کہیں ”إن نأتنی فانت مکرم“ اور یہ نہ کہیں ”أتنی فانت مکرم“ تو جس طرح یہ (ان مقدر) ماضی کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں بطریق اولیٰ نہیں کرے گا، کیونکہ جملہ اسمیہ کا مدلول مستقبل سے بعید ہے اور ماضی کا مدلول اس کے قریب ہے، کہ یہ دونوں فعل ہونے میں اور زمانے پر دلالت کرنے میں مشترک ہیں، تو جب ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرتا تو جملہ اسمیہ کو تو بطریق اولیٰ مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا۔

اعلم أن أصل الفاء

یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ”فاء“ اصل میں تعقیب کے لئے ہے اور معلول علت کے عقب میں واقع ہوتا ہے، اس لئے اس پر فاء داخل ہوتی ہے، لیکن اب ہم کہتے ہیں کہ علت پر بھی فاء داخل ہوتی ہے اس اعتبار سے۔ جب معلول مقصود ہو تو یہ علت کے لئے علت غائیہ بن جاتا ہے، جب معلول علت بن گیا تو مجبوراً اس علت کو معلول کہنا پڑے گا، لہذا اس پر فاء داخل ہوگی، اس کی مثال ”أبشِرْ فقد أتاك الغوث“ اس مثال میں ”اتیان غوث“ علت ہے اور خوش ہونا معلول ہے، لیکن کلام سے مقصود ”ابشار“ کو بیان کرنا ہے، لہذا علت غائیہ ہوگا، ابشار اتیان غوث کے لئے علت غائیہ ہوگا، جب ”ابشار“ علت بنا تو ”اتیان غوث“ معلول بنا، اس لئے اس پر ”فاء“ داخل ہوئی۔ اسی طرح ”إذ ألى ألفاً فانت حر“ اس مثال میں ”أنت حر“ یعنی اعتاق، علت ہے اور ألف معلول ہے، لیکن کلام سے مقصود ”أداء ألف“ کو بیان کرنا ہے، لہذا ”أداء الف“ علت غائیہ بنا ”اعتاق“ کے لئے، اور جب ”أداء الف“ علت بنا تو ”اعتاق“ یعنی انت حر معلول بنا، اس لئے اس پر ”فاء“ داخل ہے۔ مزید مثال اللہ تعالیٰ کا

ارشاد ہے: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَلَإِنْ خَيْرِ الزَّادِ التَّقْوَى﴾ اس آیت میں ”خیر الزاد التقوی“ علت ہے اور ”تزودوا“ معلول ہے، اس کلام سے مقصود چونکہ ”تزودوا“ کو بیان کرنا ہے، لہذا یہ علت غائیہ بنا ”خیر الزاد“ کے لئے، اور ”خیر الزاد“ معلول ہوگا، اس لئے اس پر فاء داخل ہے۔

إِذَا لَمْ يَكُنْ مِلْكٌ ذَاهِبَةٌ فِدْوْلُهُ فَذَوْلُهُ ذَاهِبَةٌ

اس شعر میں ”فدولتہ“ علت ہے إذا لم یکن کے لئے لیکن چونکہ ”إذا لم یکن“ بمنزلہ علت غائیہ کے ہے، لہذا فدلولتہ کے لئے تو فدلولتہ معلول بن گیا اس لئے اس پر فاء داخل ہوگئی، اس کی نظیریں بہت ہیں۔

”أَدَّ إِلَيَّ الْفَأْفَانَتْ حَر“ کی وضاحت: ”أَدَّ إِلَيَّ الْفَأْفَانَتْ حَر“ کہنے کی صورت میں غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ”فانٹ حَر“ کا معنی ہے ”لأنک حَر“ اور جب مولیٰ نے اس کی حریت کی تصریح کی تو وہ فی الحال آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ ممکن نہیں کہ فانٹ حَر یہ امر ”أَدَّ“ کے لئے جواب بنے، کیونکہ امر کا جواب صرف فعل مضارع ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ امر ”إن“ شرطیہ کی تقدیر پر مستحق جواب اور ”إن“ ماضی کو بمعنی مستقبل کر دیتا ہے، جملہ اسمیہ جو ثبوت پر دال ہوتا ہے اس کو بھی بمعنی مستقبل کر دیتا ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب لفظ ”إن“ مذکور ہو، جب لفظ ”إن“ مقدر ہو تو پھر ماضی کو مستقبل کے معنی میں نہیں کر سکتا مثلاً: ”إن نأتنی اکرمک“، یہاں لفظ ”إن“ مذکور ہے، لہذا اس کے جواب میں جو ماضی ہے وہ مستقبل کے معنی میں ہے۔ لیکن اتنی اکرمک میں ماضی مستقبل کے معنی میں نہیں ہوگی، کیونکہ یہاں کلمہ ”إن“ مقدر ہے، یہاں ضروری ہے کہ آپ جواب امر میں مضارع استعمال کریں، اور اتنی اکرمک کی جگہ پر اتنی اکرمک کہیں۔ یہی صورت جملہ اسمیہ کی بھی ہوگی، یعنی ”إن“ مذکور ہوا تو جملہ اسمیہ بمعنی مستقبل ہوگا اور جواب امر واقع ہونا بھی صحیح ہوگا، لیکن اگر ”إن“ مذکور نہ ہو بلکہ مقدر ہو تو اس صورت میں جملہ اسمیہ کا جواب واقع ہونا بھی صحیح نہیں، اور نہ ہی یہ مستقبل کے معنی میں ہوگا، مثلاً: ”إن نأتنی فانٹ مکرم“ کہنا تو صحیح ہے، لیکن ”اتنی فانٹ مکرم“ کہنا غلط ہے۔

لہذا معلوم ہوا کہ جیسے ”إن“ مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کرتا، اسی طرح جملہ اسمیہ کو بھی مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جملہ اسمیہ کا مدلول بعید از مستقبل ہے، اور ماضی کا مدلول قریب الی المستقبل ہے، کیونکہ ماضی اور مستقبل دونوں فعل ہونے میں اور دلالت علی الزمان میں شریک ہیں، تو جب ”إن“ مقدرہ ماضی کو بمعنی مستقبل نہیں کر سکتا حالانکہ وہ قریب الی المستقبل بھی ہے تو جملہ اسمیہ کو بطریق اولیٰ مستقبل کے معنی میں نہیں کر سکے گا، اس لئے کہ اس کا مدلول تو ماضی سے بعید ہے۔ جب بات اسی طرح ہے تو پھر مثال مذکور میں جملہ اسمیہ

جواب امر نہیں بن سکتا، لہذا "فانت حر" "اِذْ" کا جواب بھی نہیں ہے اور نہ "اِذْ" پر مرتب ہے، لہذا غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا چاہے ہزار ادا کرے یا نہ کرے۔

حرف "ثم" کا بیان

ثم للترتيب مع التراخي وهو أي الترتيب مع التراخي راجع إلى التكلم عنده، أي عند أبي حنيفة رحمه الله، وإلى الحكم عندهما، فإن قال: "أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق، إن دخلت الدار" فعندهما يتعلق جميعاً وينزل مرتباً، فإن كانت مدخولاً بها يقع الثالث وإن لم تكن مدخولاً بها تقع واحدة، وكذا إن قدم الشرط، وعنده في غير المدخول بها، أي عند أبي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها إذا قدم الجزاء وإنما لم نذكر تقديم الجزاء؛ لأنه يأتي هناك قوله: وإن قدم الشرط، فيدل على أن البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الأول في الحال لعدم تعلقه بالشرط، كأنه قال: "أنت طالق"، وسكت؛ لأن التراخي عنده إنما هو في التكلم وبلغوا الباقي لعدم المحل؛ لأن المرأة غير مدخول بها، وإن قدم الشرط تعلق الأول ونزل الثاني، أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط، كأنه قال: "إن دخلت الدار فأنت طالق" وسكت، ثم قال: و"أنت طالق" ولغا الثالث لعدم المحل، وفائدة تعلق الأول أنه إن ملكها ثانياً ووجد الشرط يقع الطلاق، وفي المدخول بها أي إن قدم الجزاء ولم نذكره للعذر السابق نزل الأول والثاني، أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط، كأنه سكت عنهما ثم قال: أنت طالق إن دخلت الدار، ولما كانت المرأة مدخولاً بها تكون محلاً فيقع تطليقتان، وتعلق الثالث لقربه بالشرط، وإن قدم أي الشرط تعلق الأول ونزل الباقي، وهذا ظاهر، وإنما جعل أبو حنيفة رحمه الله التراخي راجعاً إلى التكلم؛ لأن التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممنوع في الإنشآت؛ لأن الأحكام لا تراخي عن التكلم فيها، فلما كان الحكم مترخياً كان التكلم مترخياً تقديراً كما في التعليقات، فإن قوله: "إن دخلت الدار فأنت طالق" يصير كأنه قال: عند الدخول أنت طالق، وليس هذا القول في الحال تطليقاً، أي تكلماً بالطلاق بل يصير تطليقاً عند الشرط.

ترجمہ: ((ثم ترتیب مع التراخي کے لئے آتا ہے اور وہ)) ترتیب مع التراخي ((امام ابو حنیفہ کے

نزدیک تکلم کی طرف راجع ہے اور صاحبین کے ہاں حکم کی طرف راجع ہے، پس اگر کہا "أنت طالق، ثم طالق، ثم طالق إن دخلت الدار" تو صاحبین کے ہاں ساری طلاقیں ایک ساتھ متعلق ہوں گی، اور مرتب طور پر واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو ایک واقع ہوگی، اور اسی طرح اگر شرط کو مقدم کیا اور امام ابوحنیفہؒ کے ہاں غیر مدخول بہا کی صورت میں ((یعنی امام ابوحنیفہؒ کے ہاں غیر مدخول بہا کی صورت میں جب کہ جزاء مقدم ہو۔ باقی ہم نے (متن میں) تقدیم جزاء کی قید کو ذکر نہیں کیا اس لئے کہ اس کے بعد "إن قدم الشرط" آ رہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بحث سابق تقدیم جزاء کی صورت میں تھی ((تو اول فی الحال واقع ہوگی)) شرط کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے، گویا کہ اس نے کہا "أنت طالق" پھر خاموش ہو گیا، کیونکہ حضرت ابوحنیفہؒ کے ہاں تراخی تکلم میں ہے ((اور باقی لغو ہو جائیں گی)) محل کے نہ ہونے کی وجہ سے کیونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے ((اور اگر شرط کو مقدم کیا تو اول معلق ہو جائے گی اور ثانی واقع ہو جائے گی)) یعنی فی الحال واقع ہو جائے گی شرط کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے گویا کہ اس نے کہا "إن دخلت الدار فأنت طالق" پھر خاموش رہا، پھر کہا "أنت طالق" ((اور ثالث لغو ہو جائے گی)) محل کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور پہلی کی تعلیق کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہ شوہر دوبارہ اس کا مالک ہوا اور شرط پائی گئی تو طلاق واقع ہو جائے گی، ((اور مدخول بہا میں)) یعنی اگر جزاء مقدم ہو، اس کو بھی ہم نے متن میں ذکر نہیں کیا عذر سابق کی وجہ سے، ((اول اور ثانی تو واقع ہو جائیں گی)) یعنی دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی شرط کے ساتھ متعلق نہ ہونے کی وجہ سے، گویا کہ ان کے بعد خاموش رہا، اور پھر کہتا ہے أنت طالق إن دخلت الدار اور چونکہ عورت مدخول بہا ہے تو محل ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں واقع ہوں گی ((اور ثالث معلق ہو جائے گی)) شرط کے قریب ہونے کی وجہ سے ((اور اگر شرط کو مقدم کیا تو اول معلق ہو جائے گی، اور باقی واقع ہو جائیں گی)) اور یہ ظاہر ہے، باقی امام ابوحنیفہؒ نے تراخی کو تکلم کی طرف راجع کیا اس لئے کہ انشاءات میں حکم کے اندر تراخی تکلم کے بغیر ممتنع ہے، کیونکہ ان میں احکام تکلم سے مؤخر نہیں ہو سکتے، پس جب حکم مترخی ہوگا تو تکلم بھی مترخی ہوگا تقدیراً جیسا کہ تعلیقات میں ہوتا ہے، اس لئے کہ إن دخلت الدار فأنت طالق یہ ایسا ہوگا گویا کہ اس نے "عند الدخول أنت طالق" کہا، اور یہ قول فی الحال تطلق نہ ہوگا، یعنی فی الحال تکلم بالطلاق نہ ہوگا، بلکہ شرط کے وقت تطلق ہوگا۔

ثم للترتيب مع التراخي.....

تیسرا حرف ”ثم“ ہے۔ ثم تراخی کے لئے آتا ہے، پھر تراخی میں اختلاف ہے کہ امام صاحب کے ہاں تراخی صرف تکلم میں ہوگی اور صاحبین کے ہاں حکم میں، چنانچہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق“ تو صاحبین کے ہاں شرط کو مقدم رکھے یا مؤخر دونوں صورتوں میں طلاق معلق ہو جائے گی، دخول دار کے ساتھ، اور جب شرط پائی جائے گی تو پھر ایک ایک ہو کر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اگر عورت مدخول بہا ہے، اور اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو ایک واقع ہوگی اور دو لغو ہو جائیں گی۔ اور امام صاحب کے ہاں اس کی چار صورتیں ہیں: ۱- عورت غیر مدخول بہا ہے، ۲- عورت مدخول بہا ہے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر صورت کی دو صورتیں ہیں، توکل صورتیں چار ہو جائیں گی، اس طور پر کہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- جزاء مقدم ہوگی ۲- جزاء مؤخر ہوگی، اور اگر عورت مدخول بہا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں: ۱- جزاء مقدم ہوگی، ۲- جزاء مؤخر ہوگی۔ ہر صورت کا الگ حکم ہے۔

① پہلی یہ ہے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور جزاء مقدم ہے تو جب شوہر اس سے کہے گا: ”انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار“ امام صاحب کے ہاں پہلی طلاق واقع ہو جائے گی، باقی دو لغو و بیکار ہو جائیں گی، اس لئے کہ جب اس نے کہا ”انت طالق ثم طالق“ تو گویا وہ ”انت طالق“ کہنے کے بعد خاموش ہو گیا تو طلاق پڑ گئی، پھر سکوت کے بعد کہتا ہے ”ثم طالق“، پھر سکوت کے بعد کہتا ہے ثم طالق، لیکن عورت غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے محل باقی نہیں رہی، لہذا یہ دونوں طلاقیں لغو ہو گئیں۔

② دوسری یہ ہے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور جزاء مؤخر ہے، یعنی ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق“ تو امام صاحب فرماتے ہیں پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور تراخی کیونکہ تکلم میں ہے لہذا گویا سکوت کے بعد اس نے کہا ”ثم طالق“ تو یہ دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی، اور تیسری لغو ہو جائے گی، اب کوئی کہہ سکتا ہے کہ عورت غیر مدخول بہا ہے وہ ایک سے مغلف ہو گئی یعنی ایک طلاق جب اس پر پڑی تو اب وہ مزید طلاق کا محل نہ رہی، غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے، تو پہلی کو معلق کرنے کا کیا فائدہ؟ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی طلاق کو معلق کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر اس شخص نے کبھی اس عورت سے شادی کی تو شرط پائے جانے کی صورت میں سابقہ طلاق معلق پڑ جائے گی۔

۳ تیسری یہ ہے کہ عورت مدخول بہا ہے جزاء مقدم ہے، یعنی ”انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار“ امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی اور دوسری طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی، اور تیسری طلاق معلق ہوگی، وجہ یہ ہے کہ پہلے ”انت طالق“ کہا، گویا خاموش ہو گیا تو طلاق پڑ گئی، پھر ”ثم طالق“ کہا اور خاموش رہا تو دوسری طلاق بھی واقع ہو گئی، اور تیسری کو شرط کے ساتھ کہا یعنی ”ثم طالق ان دخلت الدار“ لہذا وہ معلق ہوگی، شرط کے ساتھ۔

۴ چوتھی یہ ہے کہ عورت مدخول بہا ہے اور جزاء موخر ہے، یعنی ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق“ اس صورت میں پہلی طلاق معلق ہوگی شرط کے ساتھ اس لئے کہ یہ شرط کے قریب ہے۔ گویا اس نے کہا: ”ان دخلت الدار فانت طالق“ اور خاموش ہوا، اس کے بعد پھر اس نے کہا ”ثم طالق“ تو یہ دوسری واپی طلاق پڑ گئی پھر خاموشی کے بعد کہا ”ثم طالق“ تو یہ تیسری طلاق بھی واقع ہو گئی۔

وانما جعل أبو حنیفہ.....: چونکہ امام ابو حنیفہ کے ہاں تکلم میں تراخی ہے، مصنف ان کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تکلم میں تراخی نہ ہو تو حکم میں تراخی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ پھر تعلیقات سے اس کی مثال دی ہے کہ کوئی شخص یہ کہتا ہے ”ان دخلت الدار فانت حر“ یہ حکم فی الحال معلق ہو جائے گا گویا اس نے کچھ کہا ہی نہیں، لیکن جب شرط پائی جائے گی تو اس وقت کہا جائے گا کہ گویا اس نے اس وقت ”انت حر“ کا تکلم کیا، جب تعلیقات میں ایسا ہے تو انشاءت میں بھی ایسا ہی ہوگا، لہذا اس شخص کا قول ”ان دخلت الدار فانت طالق“ گویا اس نے ابھی کہا ہی نہیں، لہذا جب شرط پائی جائے گی تو اس وقت کہا جائے گا کہ اس نے ”انت طالق“ کا تکلم کیا ہے۔

حرف ”بل“ کا بیان

بل للإعراض عما قبله وإثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو: ”جاء زيد بل عمرو“ فللهذا قال زفر رحمه الله تعالى في قوله: ”له على ألف بل ألفان“ يجب ثلاثة آلاف؛ لأنه لا يملك إبطال الأول كقوله: ”انت طالق واحدة بل ثنتين“ تطلق ثلثاً، قلنا: الإخبار بحتمل التدارك وذا في العرف نفى انفراد، ”ذا“ إشارة إلى التدارك، أي: التدارك في الأعداد بكلمة ”بل“ يراد به نفى الانفراد عرماً نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الإنشاء؛ فإنه لا يحتمل الكذب، أي: الإنشاء لا يحتمل التدارك؛ لأن المراد بالتدارك تدارك الكذب، والإنشاء لا يحتمل الكذب، فقلنا تعقيب لقوله بخلاف الإنشاء، أي: لما لم يكن الإنشاء محتملاً للصدق والكذب، قلنا: تقع الواحدة إذا قال

ذلك أي: قوله: "أنت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها، فإنه إذا قال لغير المدخول بها: أنت طالق واحدة، وقعت واحدة، ولا يمكن التدارك والإبطال لكونه إنشاء، فإذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله: "بل ثنتين" بخلاف التعليق، وهو قوله لغير المدخول بها: "إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين" فإنه يقع الثلث عند الشرط؛ لأنه قصد إبطال الأول أي: الكلام الأول وهو تعليق الواحدة بالشرط، وإفراد الثاني بالشرط مقام الأول، أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفرداً غير منضم إلى الأول ولا يملك الأول أي الأبطال المذكور ويملك الثاني أي الأفراد المذكور فتعلق بشرط آخر، أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان، أحدهما إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، والثاني إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين، فإذا وجد الشرط وقع الثلث فصار كما قال: "لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار" بخلاف الواو فإنه للعطف على تقرير الأول فيتعلق الثاني بواسطة الأول كما قلنا أي: بخلاف ما إذا قال لغير المدخول بها: "إن دخلت الدار فأنت طالق و طالق و طالق" فإن الواو للعطف مع تقرير الأول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الأول بواسطة الأول، فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الأول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو.

ترجمہ: (("بل" یہ ما قبل سے اعراض اور ما بعد کے اثبات کے لئے آتا ہے علی سبیل التدارک، جیسے "جاءني زيد بل عمرو" اسی وجہ سے امام زفر نے کہا کہ کسی شخص کا قول: لاہ علی ألف بل ألفان میں تین ہزار واجب ہونگے، کیونکہ وہ اول کے باطل کرنے کا مالک نہیں جیسے کہ أنت طالق واحدة بل ثنتين میں تین طلاقیں واقع ہوں گی، تو ہم نے کہا کہ اخبار تدارک کا احتمال رکھتی ہیں اور یہ عرف میں انفرادی (نفی ہے)) "ذا" سے تدارک کی طرف اشارہ ہے یعنی اعداد میں کلمہ "بل" سے جو تدارک ہوتا ہے اس سے عرفاً انفرادی نفی مراد ہوتی ہے ((جیسے کہ کہا جاتا ہے "سني ستون بل سبعون"، بخلاف انشاء کے کہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا)) یعنی انشاء تدارک کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ تدارک سے مراد تدارک کذب ہے، اور انشاء کذب کا احتمال نہیں رکھتا ((تو ہم نے کہا)) "یہ" "قلنا" بخلاف الانشاء کے بعد ہے "یعنی جب انشاء صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو ہم نے کہا ((ایک طلاق واقع ہوگی جب غیر مدخول بہا سے کہا)) أنت طالق واحدة بل ثنتين، اس لئے کہ جب غیر مدخول بہا سے کہا

”أنت طالق واحدة“ تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی، اور اس کا تدارک و ابطال ممکن نہیں بوجہ اس کے کہ یہ انشاء ہے، جب ایک طلاق واقع ہوگئی، تو محل باقی نہ رہے گا تا کہ ”بل ثنتين“ سے مزید طلاق واقع ہو ((بخلاف تعلیق کے)) وہ یہ ہے کہ غیر مدخول بہا سے کہے ”إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين“ ((کیونکہ یہ ثنتين طلاقیں واقع ہو جائیں گی)) وجود شرط کے وقت ((کیونکہ اس نے اول کے ابطال کا قصد کیا ہے)) یعنی اول کلام کا۔ اور وہ واحدة کی شرط کے ساتھ متعلق کرنا ہے ((اور اکیلے ثانی کو اول کی جگہ شرط کے ساتھ متعلق کرنا ہے)) یعنی کلام ثانی کی تعلیق کا قصد کرنا ہے شرط کے ساتھ اس حال میں کہ وہ منفرد ہو، اور اول کے ساتھ منضم نہ ہو ((اور اول کا مالک نہیں ہے)) یعنی مذکور کے ابطال کا ((اور ثانی کا مالک ہے)) یعنی افراد مذکور کا ((تو یہ شرط آخر سے متعلق ہوگا)) یعنی ثانی جو کہ ثنتين ہے شرط آخر سے متعلق ہوگا تو دو تعلقیں جمع ہو جائیں گی ایک ان میں سے ”إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة“ ہے، اور ثانی ”إن دخلت الدار فأنت طالق ثنتين“ ہے، جب شرط پائی جائے گی تو تینوں طلاقیں واقع ہوگئی ((تو گویا یوں کہا ”لا بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار“، بخلاف واؤ کے کیونکہ وہ عطف کے لئے ہے اول کی تقریر پر، تو ثانی متعلق ہوگی اول کے واسطے سے، جیسے کہ ہم نے کہا)) یعنی بخلاف واؤ کہ جب غیر مدخول بہا سے کہا ”إن دخلت الدار فأنت طالق وطالق وطالق“ اس لئے کہ واؤ عطف کے لئے ہے اول کی تقریر کے ساتھ تو ثانی بعینہ اس کے ساتھ متعلق ہوگی جس کے ساتھ اول متعلق ہوئی ہے اول کے واسطے سے تو شرط کے وجود کے وقت وقوع علی الترتیب ہوگا، لیکن جب اول کے وقوع کی وجہ سے محل باقی نہ رہا تو ثانی اور ثالث واقع نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے حرف ”واؤ“ کے بیان میں کہا۔

بل للإعراض عما قبله.....

چوتھا حرف ”بل“ ہے، بل ما قبل سے اعراض اور مابعد کے تدارک کے لئے آتا ہے، گویا ما قبل سے اعراض کر رہے ہیں کہ یہ غلطی ہوگئی اور مابعد سے اس غلطی کا تدارک کیا جاتا ہے، چنانچہ امام زفر فرماتے ہیں اگر کوئی شخص کہتا ہے ”لہ علی ألف بل ألفان“ تو تین ہزار روپے اس کے ذمے ہو جائیں گے، کیونکہ ”لہ علی الف“ سے ہزار روپے اس کے ذمہ ہو گئے، اب ان کو وہ باطل کرنے کا مالک نہیں، جیسے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ”أنت

طالق واحده بل ننتين ”یہاں اس کو ماقبل سے اعراض کا حق نہیں، تو پہلے والا ہزار بھی اس کے ذمے اور ”بل الغان“ والے دو ہزار بھی اس کے ذمے، لہذا تین ہزار اس کے ذمے ہو جائیں گے، لیکن ہماری طرف سے عرض ہے کہ اخبار اور انشاء میں فرق ہوا کرتا ہے۔ اخبار میں تو انسان ماقبل سے اعراض کر سکتا ہے جیسے کوئی شخص کہتا ہے ”سنی ستون بل سبعون“ میری عمر ساٹھ بلکہ ستر سال ہے، عرفا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ ساٹھ سے اعراض ہو اور ستر کا اثبات ہو، کیونکہ اخبار میں کذب کا احتمال ہوتا ہے۔ البتہ انشاءات میں انسان ماقبل سے اعراض نہیں کر سکتا، اس لئے کہ اعراض کا مطلب ہے، کذب سے اعراض اور انشاءات میں صدق کذب کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا انشاءات میں ماقبل سے اعراض کی کوئی صورت نہیں ہوگی۔ لہذا اگر کسی شخص نے غیر مدخول بہاوی سے کہا ”أنت طالق واحده بل ننتين“ تو وہ ایک ہی سے مغلطہ ہو جائے گی، اور ”ننتين“ کہہ کر اس سے اعراض کرنے کا اس کو حق حاصل نہیں، لہذا تین طلاقیں واقع نہیں ہوں گی، کیونکہ عورت معطلہ ہونے کی وجہ سے مزید طلاق کا محل نہیں رہی، بخلاف تعلیقات کے کہ اگر غیر مدخول بہا کو کہتا ہے ”إن دخلت الدار فانت طالق واحده بل ننتين“ تو مدخول دار کے وقت تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی، اس لئے کہ وہ چاہتا ہے کلام اول یعنی ”تعليق الواحدة بالشرط“ کو باطل کر دے، اور کلام ثانی یعنی ”تعليق ننتين بالشرط“ کو اس کے قائم مقام بنائے، لیکن اس کو کلام اول کے باطل کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، البتہ ثانی کے ثابت کرنے کا حق اس کو حاصل ہے، لہذا کلام اول یعنی ”تعليق الواحد بالشرط“ بھی ثابت ہوگا اور کلام ثانی یعنی ”تعليق ننتين بالشرط“ بھی ثابت ہوگا، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ کلام اول تو شرط مذکور سے متعلق ہوگا، اور ثانی کے لئے ایک شرط مقدر نکالنی پڑے گی، جو شرط اول کے مثل ہو، تو اب دو تعلیقات جمع ہو گئیں:

۱- ”إن دخلت الدار فانت طالق واحده“، ۲- ”إن دخلت الدار فانت طالق ننتين“، لہذا شرط پائے جانے کی صورت میں ایک ساتھ تینوں واقع ہوگی۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص غیر مدخول بہا سے کہتا ہے ”أنت طالق ثلثاً“ تو اس صورت میں بھی تین پڑ جائیں گی حالانکہ عورت غیر مدخول بہا ہے۔

بخلاف الواو فإنه.....: بخلاف لفظ واو کے کہ ”بل“ کی جگہ اگر لفظ ”واو“ ہو تو وہ صرف عطف کے لئے اور جمع کے لئے ہوگا، اس کا طریقہ یہ ہوگا کہ ”إن دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق“ میں دوسری اور تیسری طلاق اول کے واسطے سے شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی، لہذا جب عورت گھر میں داخل ہوگی تو مدخول بہا کو ترتیب وار تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہے تو ایک پڑے گی، اور بقیہ دو لغو ہو جائیں گی۔

حرف ”لکن“ کا بیان

”لکن“ للاستدراك بعد النفي إذا دخل في المفرد، وإن دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها۔ وهى بخلاف ”بل“ اعلم أن ”لکن“ للاستدراك، فإن دخل في المفرد يجب أن يكون بعد النفي نحو: ”ما رأيت زيدا لكن عمراً“ فإنه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وإن دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والإثبات، فإن كانت الجملة التي قبل ”لکن“ مثبتة وجب أن تكون الجملة التي بعدها منفية وإن كانت التي قبلها منفية وجب أن تكون التي بعدها مثبتة، وهى بخلاف ”بل“ فى أن ”بل“ للإعراض عن الأول ولكن ليست للإعراض عن الأول فإن أقر لزید بعد فقال زيد: ”ما كان لى قط لكن لعمرو“ فإن وصل فلعمرؤ، وإن فصل فللمقر؛ لأن النفي يحتمل أن يكون تكذيباً لإقراره فيكون أي النفي رداً إلى المقر، ويمكن أن لا يكون تكذيباً؛ إذ يجوز أن يكون العبد معروفاً بكونه لزید ثم وقع فى يد المقر فأقر إنه لزید فقال زيد: ”العبد وإن كان معروفاً بأنه لى لكنه كان فى الحقيقة لعمرو“ فقله: ”لكن لعمرو“ بیان تغییر لذلك النفي فيتوقف عليه، أي على قوله: ”لكن لعمرو“ بشرط الوصل؛ لأن بیان التغير لا يصح إلا موصولاً وقد ذكرنا فى المتن أنه بیان تغییر؛ لأن ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الأول المذكور فى المتن وقد عرف فى بیان التغير أن صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معاً لا أنه يثبت الحكم فى الصدر ثم يخرج البعض.

ترجمہ: ”لکن“ نفی کے بعد استدراک کے لئے آتا ہے جب کہ مفرد پر داخل ہو، اور اگر جملے پر داخل ہو تو اس کے ماقبل اور مابعد کا اختلاف ضروری ہے برخلاف ”بل“ کے۔ یہ بات جاننا چاہیے کہ ”لکن“ استدراک کے لئے آتا ہے، جب مفرد پر داخل ہو تو اس کا نفی کے بعد ہونا ضروری ہے، جیسے ”ما رأیت زیداً لكن عمراً“ ”لکن“ زید کی عدم رویت کا تدارک رویت عمرو سے کر رہا ہے، اور اگر جملے میں ہو تو اس کا نفی کے بعد ہونا ضروری نہیں بلکہ دونوں جملوں کا نفی اور اثبات میں مختلف ہونا ضروری ہے۔ پس اگر ”لکن“ سے پہلے والا جملہ مثبت ہو تو ”لکن“ کے بعد والے جملے کا نفی ہونا ضروری ہے، اور اگر پہلا منفی ہے تو دوسرے کا مثبت ہونا ضروری ہے، برخلاف ”بل“ کے کہ ”بل“ اول سے اعراض

کے لئے ہوتا ہے جب کہ ”لکن“ اعراض کے لئے نہیں ہوتا۔

پس اگر زید کے لئے غلام کا اقرار کیا، اور زید نے کہا ”ماکان لی قط لکن لعمر“ (وہ غلام میرا نہیں لیکن عمرو کا ہے) پس اگر یہ کلام موصول ہے تو غلام عمرو کے لئے ہوگا، اور اگر مفصول ہے تو مقرر (اقرار کرنے والے) کے لئے ہوگا، کیونکہ نفی میں یہ احتمال ہے کہ وہ اقرار کی تکذیب کے لئے ہو تو نفی مقرر کی طرف لوٹانے کے لئے ہوگی، اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نفی برائے تکذیب نہ ہو، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بات مشہور ہو کہ غلام زید کا ہے پھر مقرر کے ہاتھ لگ گیا، لہذا اس نے زید کے بارے میں اقرار کیا تو زید نے کہا کہ اگرچہ یہ بات مشہور ہے کہ یہ غلام میرا ہے لیکن حقیقت میں یہ عمرو کا ہے۔ لہذا اس کا قول ”لکن لعمر“ اس نفی کے لئے بیان تغیر ہوگا، اور یہ نفی اس قول (یعنی لکن لعمر) پر موقوف ہوگی۔ بشرطیکہ وصل پایا جائے، کیونکہ بیان تغیر صرف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کلام موصول ہو، اور ہم نے متن میں یہ ذکر کر دیا ہے کہ یہ بیان تغیر ہے، کیونکہ ظاہر کلام متن میں مذکور احتمال اول پر دلالت کرتا ہے، اور بیان تغیر میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے تو ان دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوگا نہ یہ کہ پہلے صدر کلام میں حکم ثابت ہو پھر بعض افراد اس سے نکلیں۔

لکن للاستدراك.....

”لکن“ حروف معانی میں سے پانچواں حرف ہے، اس کو حرف استدراک کہا جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ ما قبل کے کلام سے جو وہم پیدا ہوا ”لکن“ سے اس کو دور کیا جاتا ہے، پھر ”لکن“ کا استعمال دو طرح سے ہے: ۱۔ مفرد میں ہو، تو ایسی صورت میں اس کو نفی کے بعد ہونا چاہئے مثال ”سارایت زیداً لکن عمرواً“، ۲۔ اگر جملہ پر داخل ہو تو پھر دونوں جملوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اثبات نفی کے اعتبار سے، یعنی اگر پہلا مثبت ہے تو دوسرا منفی ہونا چاہئے، اور اگر پہلا منفی ہے تو دوسرا مثبت ہونا چاہئے، مثلاً کوئی شخص زید کے لئے اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ”یہ غلام، زید کا ہے“ اور زید کہتا ہے ”ماکان لی قط لکن لعمر“ اب ”لکن“ کا لفظ دو جملوں کے درمیان آیا ہے۔ ان میں ایک منفی اور ایک مثبت ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ”لکن لعمر“ کو اگر متصل اور فوراً کہہ دیتا ہے تو ایسی صورت میں غلام ”عمرو“ کے لئے ثابت ہو جائے گا، اگر کچھ دیر کے بعد کہتا ہے، فوراً اور متصل نہیں کہتا تو پھر غلام ”مقرر“ کے لئے ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ”ماکان لی قط“ کے الفاظ میں دو احتمال ہیں، ایک احتمال یہ ہے کہ ”ماکان لی قط“

سے زید ”مقر“ کے قول کو رد کرتا ہے، جب یہ اس کے قول کو رد کرے گا تو اس صورت میں غلام ”مقر“ کے لئے ثابت ہو جائے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ”ماکان لی قط“ کے ذریعے سے ”مقر“ کے قول کو رد نہیں کرتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ اگرچہ یہ بات مشہور ہے کہ یہ میرا ہے لیکن دراصل یہ ”عمرو“ کا ہے، یہ اس دوسری صورت میں بیان تغیر بنے گا، لہذا اس کا متصل ہونا ضروری ہے، کیونکہ صدر کلام بیان تغیر پر موقوف ہوتا ہے، اور دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ پہلے صدر کلام سے کوئی حکم ثابت ہو، پھر بعض افراد کو اس حکم سے نکالا جائے۔

ما قبل پر تفریع

وعلى هذا قالوا فى المقضى له بدار بالينة إذا قال: "ما كانت لي قط لكنها لزيد" وقال زيد باع مني أو وهب لي بعد القضاء إن الدار لزيد، وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه؛ لأنه إذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معاً فثبت موجبهما معاً وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود وإثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفي، فثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبى الكلامين وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد، فيكون حجة عليه، أي: على المقضى له لا على زيد فيضمن القيمة.

ترجمہ: اسی پر تفریع بیان کرتے ہوئے علماء نے کہا ہے کہ جس شخص کے حق میں گواہوں کی گواہی سے گھر کا فیصلہ ہوا ہے جب وہ کہے کہ ”ماکان لی قط لكنها لزید“ یہ گھر میرا بالکل نہیں ہے، لیکن یہ زید کا ہے، اور زید نے کہا کہ اس نے فیصلہ کے بعد مجھ پر بیچا ہے یا مجھے ہبہ کیا ہے، تو گھر زید کا ہوگا، اور مقضیٰ لہ پر مقضیٰ علیہ کے لئے قیمت واجب ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے کلام موصول استعمال کیا تو گویا کہ اس نے نفی اور استدراک دونوں کا ایک ساتھ تکلم کیا ہے، لہذا دونوں کا موجب ایک ساتھ ثابت ہوگا، اور وہ اپنے آپ سے نفی اور زید کے لئے ملکیت ثابت کرنا ہے۔ پھر گواہوں کا جھوٹا ہونا اور مقضیٰ علیہ کی ملکیت کا ثابت ہونا اس نفی کو لازم ہے۔ لہذا دونوں کلاموں کا موجب ثابت ہونے کے بعد عمرو کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور وہ دونوں (موجب) اپنی ذات سے نفی اور زید کے لئے ملکیت کا ثابت ہونا ہیں، پس یہ مقضیٰ لہ کے خلاف حجت ہوگی نہ کہ زید کے خلاف۔ تو مقضیٰ لہ قیمت کا ضامن ہوگا۔

وعلى هذا قالوا.....

یہاں ایک اور مسئلے کو ذکر کیا ہے اس سے غرض صرف اور صرف یہ ہے کہ صدر کلام بیان تغیر پر موقوف ہوتا

ہے، پھر دونوں کا حکم ایک ساتھ ثابت ہوتا ہے، قصہ یہ ہے کہ گھر عمو کا ہے، اور بکر نے دعویٰ کیا ہے کہ یہ میرا گھر ہے، اس پر اس نے تین گواہ پیش کر دیئے۔ قاضی نے فیصلہ گواہوں کی گواہی کے موافق دے دیا کہ یہ گھر بکر کا ہے۔ عمرو بنے گا مقتضی علیہ، بکر بنے گا مقتضی لہ، فیصلہ ہو جانے کے بعد بکر نے کہا ”ماکان لی قط لکن لزید“ کہ یہ گھر میرا بالکل نہیں ہے، اصل میں یہ زید کا ہے، اب اول کلام ہے ”ماکان لی قط“ اور بیان تغیر ہے ”لکن لزید“ اول کلام اور آخر کلام دونوں کا مقتضی ثابت ہوگا۔ اول کلام کا مقتضی تو یہ ہے کہ یہ گھر بکر کا نہیں، لہذا گھر عمرو کے لئے ثابت ہو جائے گا، اب بکر کے تینوں گواہ جھوٹے نکلے۔ دوسری طرف ”لکن لزید“ کا مقتضی ثابت ہوگا کہ یہ گھر زید کا ہے، اور مقتضی لہ جھوٹا ہے، اس کے گواہ بھی جھوٹے ہیں لہذا اس پر قیمت آئے گی عمرو کے لئے۔

”لکن“ کب استدراک کے لئے ہوگا اور کب استیناف کے لئے؟

ثم إن اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله يرجع إلى أول البحث، وهو أن ”لكن“ للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا؟ أي: يصلح أن يكون ما بعد ”لكن“ تداركاً لما قبله أم لا؟ فإن صلح يحمل على التدارك ولا فهو كلام مستأنف، أي وإن لم يتسق أي لا يصلح أن يكون ما بعدها تداركاً لما قبلها يكون ما بعدها كلاماً مستأنفاً، نحو لك على ألف قرض، فقال المقر له: لا، لكن غضب، الكلام متسق فصح الوصل على أنه نفي السبب لا الواجب، فإن قوله: ”لا“ لا يمكن حمله على نفي الواجب؛ لأنه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله: ”لكن غضب“ ولا يكون الكلام متسقاً مرتبطاً فحملناه على نفي السبب، فلما نفى كونه قرضاً تدارك بكونه غضباً فصار الكلام مرتبطاً ولا يكون ردّاً لا قراره بل يكون نفي السبب. بخلاف ما إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة فقال لا أجزئ النكاح لكن أجزئه بمائتين يفسخ النكاح و جعل لكن مبتدأ؛ لأنه لا يمكن إثبات هذا النكاح بمائتين ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق؛ لأن اتساقه بأن لا يصح النكاح الأول بمائة لكن يصح مائتين، وذا لا يمكن؛ لأنه لما قال: ”لا أجزئ النكاح“ أنفسخ النكاح الأول فلا يمكن إثبات ذلك النكاح الأول بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح وإثباته بعينه، فعلم أنه غير متسق فحملناه قوله: ”لكن أجزئه بمائتين“ على أنه كلام مستأنف فيكون إجازة لنكاح آخر مهره مائتان.

ترجمہ: پھر اگر کلام متصل ہو تو لکن کا مابعد اس کے ماقبل سے متعلق ہوگا۔ یہ عبارت بحث کی ابتداء

کی طرف راجع ہے، اور وہ یہ کہ ”لکن“ استدراک کے لئے ہوتا ہے، پس دیکھا جائے گا کہ کلام متصل و مرجط ہے یا نہیں؟ یعنی ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کے تذارک کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ اگر صلاحیت رکھتا ہے تو تذارک پر محمول کیا جائے گا، وگرنہ وہ کلام جدید ہوگا۔ یعنی اگر کلام متصل نہ ہو، معنی یہ ہے کہ ”لکن“ کا مابعد ماقبل کے تذارک کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو یہ کلام جدید ہوگا جیسے ”لک علی ألف فرض“ تیرے مجھ پر ہزار روپے بطور قرض ہیں۔ تو مقررہ نے کہا: نہیں بلکہ بطور غصب ہیں۔ تو یہ کلام متصل ہوگا اور وصل صحیح ہوگا، اس طور پر کہ یہ سبب کی نفی ہے نہ کہ واجب کی۔ پس اس کا قول ”لا“ اس کو نفی واجب پر محمول کرنا ممکن نہیں، اس لئے کہ اگر اس کو نفی واجب پر محمول کیا جائے گا تو اس کا قول ”لکن غصب“ (کا استعمال) صحیح نہیں رہے گا، اور نہ ہی یہ کلام متصل و مرجط ہوگا، تو ہم نے اس کو نفی سبب پر محمول کیا، پس جب اس کا قرض ہونا منشی ہوا تو غصب سے اس کا تذارک ہو گیا، اور اس کے اقرار کی تردید نہیں ہوگی بلکہ سبب کی نفی ہوگی۔

برخلاف اس کے کہ جب باندی نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر ایک سو کے بدلے شادی کی، تو آقا نے کہا کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں اس کی اجازت دیتا ہوں دوسو کے بدلے۔ تو یہ نکاح ختم ہو جائے گا، اور ”لکن“ برائے ابتداء ہوگا، اس لئے کہ اس نکاح کو دوسو کے بدلے ثابت کرنا ممکن نہیں، پس اس مسئلہ میں کلام متصل نہیں ہے کیونکہ کلام کے متصل ہونے کی صورت یہ ہے کہ نکاح اول سو کے عوض صحیح نہ ہو لیکن دوسو کے عوض صحیح ہو، اور یہ ممکن نہیں، اس لئے کہ جب اس نے یہ کہا کہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں دیتا تو نکاح اول ختم ہو گیا۔ پس اس نکاح اول کو دوسو کے عوض ثابت کرنا ممکن نہیں ہوگا کہ یہ اس نکاح کو ختم کرنا اور بعینہ اسی کو ثابت کرنا ہوگا، تو معلوم ہوا کہ یہ کلام غیر متصل ہے، لہذا ہم نے اس کے قول ”لکن اجیزہ بمائتین“ کو کلام جدید پر محمول کیا تو یہ ایک دوسرے نکاح کی اجازت ہوگی جس کا مہر دوسو ہے۔

ثم إن اتسق الكلام.....

یہاں سے اس بات کا بیان ہے کہ ”لکن“ کب استدراک کے لئے ہوگا اور کب استحقاف کے لئے۔

”لکن“ کے متعلق پہلے گزر چکا ہے کہ یہ حرف استدراک ہے، اور کبھی مفرد اور کبھی جملہ میں ہوتا ہے، اسی

سے متعلق بات ہے کہ ”لکن“ کے ماقبل اور مابعد کا کلام آپس میں متفق ہو، جڑا ہوا ہو تو ”لکن“ استدراک کے لئے ہوگا، اور اگر ماقبل مابعد سے ملا ہوا نہ ہو تو پھر ”لکن“ استیناف کے لئے ہوگا۔ تو یہاں دو صورتیں ہو گئیں: ۱۔ کہ ماقبل مابعد سے متصل ہو تو ”لکن“ استدراک کے لئے ہوگا۔ ۲۔ ماقبل، مابعد کے ساتھ متصل نہ ہو تو ”لکن“ استیناف کے لئے ہوگا، دونوں کے لئے الگ الگ مثالیں دی ہیں۔

① پہلی صورت کے لئے مثال: ایک شخص نے کہا کہ آپ کے میرے ذمے ایک ہزار روپے قرض ہیں تو ”مقرر“ لہ ”کہتا ہے: ”لا لکن غصب“ نہیں وہ تو آپ نے غصب کئے تھے۔ لیکن دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ”۱۰۰۰“ ہیں، باقی آگے اختلاف یہ ہے کہ مقرر اس کو قرض اور مقرر لہ اس کو غصب کا نام دیتا ہے، اور لکن کا ماقبل اور مابعد یہ دونوں متصل ہیں، لہذا ”لکن“ استدراک کے لئے ہوگا، اور اگر یہاں اتصال کو نہ مانو تو پھر ”لکن“ ہو غصب“ یہ الفاظ لغو ہو جائیں گے، کیونکہ آپ نے کہا ”لکن غصب“ لہذا پھر تو ”لا“ سے نفی ہو جائے گی واجب ہی کی، تو پھر غصب کدھر سے آیا تو معلوم ہوا کہ ”لا“ سے نفی صرف سبب کی ہو رہی ہے نہ کہ واجب کی لہذا کلام متصل ہی ہوا۔

② دوسری صورت کی مثال: إذا تزوجت بغير إذن مولاها بمائة الخ کسی لونڈی نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو کے بدلے نکاح کر لیا مولیٰ کو معلوم ہوا تو اس نے کہا میں ایک سو کے بدلے نکاح کو جائز قرار نہیں دیتا لیکن دو سو کے بدلے جائز قرار دیتا ہوں۔ تو یہاں ”لکن“ استیناف کے لئے ہے استدراک کے لئے نہیں، کیونکہ ماقبل اور مابعد میں اتصال نہیں، کیونکہ مولیٰ نے جو ۱۰۰ روپے والے نکاح کی نفی کی ہے، اس نکاح کو ۲۰۰ روپے کی صورت میں ثابت نہیں کیا جاسکتا، ورنہ تو جس نکاح کی نفی کی اسی کو ثابت کرنا ہوگا اور یہ جمع بین الضدین ہے اور ناجائز ہے۔ لہذا ہم کہیں گے کہ لا أجيز النكاح بمائة سے تو اس نے نکاح اول کو فسخ کر دیا۔ لکن أجيزه بمائتين کو ہم کلام متانف پر محمول کریں گے، اور یہ دوسرے نکاح کی اجازت ہے، جس کا مہر ۲۰۰ ہے اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ ایک سو والا نکاح برقرار رکھ کر مہر سو کی بجائے دو سو رکھا جائے۔

حرف ”او“ کا بیان

أو لأحد الشیئین لا للشیء فلان الکلام للإفهام وإنما يلزم الشک من المحل وهو الإخبار، بخلاف الإنشاء فإنه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقلوه: ”هذا حرّ، أو هذا“ إنشاء شرعاً فأوجب التخيير بأن يوقع العتق في أيهما شاء، ويكون هذا أي إيقاع العتق في أيهما شاء إنشاء حتى يشترط صلاحية

المحل حیثئذ أي: حین ایقاع العتق فی آیہما شاء، وإخبار لغة عطف علی قوله إنشاء شرعاً فیكون بیانه إظهاراً للواقع فیجبر علیہ أي: علی البیان، اعلم أن هذا الكلام إنشاء فی الشرع لكنه یحتمل الإخبار؛ لأنه وضع للإخبار لغة حتی لو جمع بین حر وعبد وقال: "أحدكما حر" أو قال: "هذا حر أو هذا" لا یعتق العبد لاحتمال الإخبار هنا فمن حیث أنه إنشاء شرعاً یوجب التخییر أن یكون له ولاية ایقاع هذا العتق فی آیہما شاء، ویكون هذا الإیقاع إنشاء، ومن حیث أنه إخبار لغة یوجب الشك، ویكون إخباراً بالمجهول، فعلیہ أن یظهر ما فی الواقع، وهذا الإظهار لا یكون إنشاء بل إظهاراً لما هو الواقع، فلما كان للبیان وهو تعین أحدهما شبهان: شبه الإنشاء وشبه الإخبار عملنا بالشبهین، فمن حیث أنه إنشاء شرطنا صلاحیة المحل عند البیان حتی إذا مات أحدهما فقال أردت المیت لا یصدق، ومن حیث أنه إخبار قلنا یجبر علی البیان فإنه لا جبر فی الإنشاءات بخلاف الإخبارات كما إذا أقر بالمجهول حیث یجبر علی البیان۔ وهذا ما قیل إن البیان إنشاء من وجه إخبار من وجه، وفی قوله: "وكلت هذا أو هذا" آیہما تصرف صح.

ترجمہ: حرف "أو" دو چیزوں میں سے ایک کے لئے آتا ہے نہ کہ شک کے لئے، اس لئے کہ کلام سمجھانے کے لئے ہوتا ہے اور شک محل کی وجہ سے لازم آتا ہے اور وہ محل إخبار ہے، برخلاف انشاء کے کہ انشاء میں حرف "أو" برائے تخییر ہوتا ہے، جیسے آیت کفارہ، پس کسی آدمی کا یہ قول "هذا حر أو هذا" یہ آزاد ہے یا یہ، شرعاً انشاء ہے اور اس میں تخییر واجب ہے اس طور پر کہ ان دو میں سے جس میں چاہے آزادی واقع کر سکتا ہے، اور یہ آزادی واقع کرنا انشاء ہوگا، حتی کہ صلاحیت محل کی شرط لگائی جائے گی آزادی واقع کرتے وقت۔ اور لفظ یہ إخبار ہے (یہ کلام ماقبل) قول "إنشاء شرعاً" پر عطف ہے تو یہ کلام حقیقت کے اظہار کے لئے ہوگا، اور اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا۔

جان لو کہ یہ کلام شرعاً انشاء ہے، لیکن إخبار کا احتمال رکھتا ہے، اس لئے کہ لفظ اس کو إخبار کے لئے وضع کیا گیا ہے حتی کہ اگر کوئی شخص ایک آزاد اور غلام کو جمع کر کے یہ کہے کہ "تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے" یا یہ کہے کہ "یہ آزاد ہے یا یہ" تو غلام آزاد نہیں ہوگا اس لئے کہ یہاں إخبار کا احتمال ہے۔ پس اس حیثیت سے کہ یہ شرعاً انشاء ہے تخییر کو واجب کرتا ہے کہ اس کو یہ ولایت حاصل ہوگی کہ جس میں چاہے آزادی واقع کرے، اور یہ آزادی واقع کرنا انشاء ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ یہ لفظ إخبار ہے

شک کو واجب کرتا ہے اور یہ مجہول کی خبر ہوگی، تو اس پر لازم ہوگا کہ حقیقت کو واضح کرے اور یہ اظہار انشاء نہیں ہوگا بلکہ یہ واقعہ کا اظہار ہوگا۔

پس جب یہ بیان دو میں سے ایک کی تعیین کے لئے ہے تو اسے دو شبہیں حاصل ہوں گی، شبہ انشاء اور شبہ اخبار، تو ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا۔ بلحاظ انشاء کے ہم نے بیان کے وقت صلاحیت محل کی شرط لگائی، حتیٰ کہ اگر ان دو میں سے ایک مر گیا اور اس نے کہا کہ میں نے نیت کا ارادہ کیا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور بلحاظ اخبار اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا جب کہ انشاءات میں جبر نہیں، برخلاف اخبار کے۔ جیسے اگر کسی نے مجہول چیز کا اقرار کیا تو اسے بیان پر مجبور کیا جائے گا اور یہی وہ مشہور بات ہے کہ کہا جاتا ہے کہ بیان من وجہ انشاء ہے اور من وجہ اخبار ہے، اور اس کے اس قول میں کہ ”و کلت هذا او هذا“ میں نے اسے وکیل بنایا ہے یا اسے، جس وکیل نے بھی تصرف کیا تو اس کا تصرف صحیح ہوگا۔

او لاحد الشیثین.....

مصنف رحمہ اللہ چھٹے حرف کو بیان کرتے ہیں، جو ”او“ ہے، کہ یہ تخییر بین الشیثین کے لئے آتا ہے، نہ کہ شک کے لئے، اس لئے کہ کلام سمجھانے کے لئے ہوتا ہے اور شک والے حرف سے تو شک ہی پڑ سکتا ہے۔ ہاں۔ محل کے اعتبار سے اس کو شک لاحق ہو جاتا ہے اور وہ محل اخبار ہے۔ انشاءات میں حرف ”او“ تخییر کے لئے ہوتا ہے جیسے کہ آیت کفارہ میں ہے ﴿اَوْ يَكْسُوْنَهُمْ اَوْ يَحْرِقُوْهُ رَقَبَةً﴾ لہذا کسی آدمی کا قول ”هذا حرّ او هذا“ شرعاً انشاء ہے اور لفظ اخبار ہے، اب انشاء کا تقاضا صلاحیت محل ہے لہذا اگر ایک غلام مر گیا اور اس نے کہا کہ میں نے اس کی آزادی کی نیت کی تھی تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اخبار کا تقاضا یہ ہے کہ اس آدمی کا بیان اظہار الواقع کے لئے ہو تو اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا۔

اعلم سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ ”هذا حرّ او هذا“ میں ایک جہت انشاء کی ہے اس لئے کہ یہ شرعاً انشاء ہے، اور ایک جہت خبر کی ہے، اس لئے کہ یہ لفظ خبر ہے، لہذا ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا، یہی وجہ ہے کہ اگر آدمی ایک غلام اور ایک آزاد کو جمع کر کے کہتا ہے ”هذا حرّ او هذا“ یہاں پر غلام آزاد نہیں ہوگا وجہ یہ ہے کہ یہ کلام اس اعتبار سے کہ اس میں خبر کا احتمال ہے اس کو بیان پر مجبور کیا جائے گا، لیکن اس اعتبار سے کہ یہ انشاء ہے تخییر کے لئے ہوگا اور صلاحیت محل بھی اس میں ضروری ہے، یہاں پر حرّ آدمی آزادی کا محل نہیں، اس لئے کہ وہ تو پہلے سے آزاد

ہے۔ بہر حال اس حیثیت سے کہ یہ لفظ اخبار ہے تو اس میں شک آگیا کیونکہ یہ مجہول کی خبر دیتا ہے لہذا اس کے لئے ضروری ہوگا کہ وہ اس کو بیان کرے اور بیان کرنا یہ انشاء نہیں بلکہ اخبار ہے، لہذا جب اس میں دو جہتیں جمع ہو گئیں ایک انشاء کی اور ایک اخبار کی تو انشاء والی جہت کے لئے ضروری ہے کہ وہ آزادی کا محل بھی ہو یہی وجہ ہے کہ اگر دو غلاموں میں سے ایک مر گیا اور وہ کہتا ہے میری مراد مر اہوا تھا تو اس میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن خبر والی جہت کے اعتبار سے اس پر جبر کیا جائے گا کہ وہ آزادی کے محل کو بیان کرے، بخلاف انشاء کے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی مجہول اقرار کرتا ہے تو اس پر جبر کیا جائے گا، محل بیان کرنے کے لئے۔

وہذا ما قبل ان البيان کہتے ہیں یہی وہ بات ہے کہ جو کہی گئی کہ بیان ایک اعتبار سے انشاء اور ایک اعتبار سے خبر ہوا کرتا ہے۔

وفی قوله وکلت هذا أو هذا: بات یہ چل رہی تھی کہ لفظ ”أو“ انشاء میں تخییر کے لئے آیا کرتا ہے، اب اگر کسی نے کہا ”و کلت هذا أو هذا“ تو ان دونوں کیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ثابت ہوگا، البتہ جو وکیل تصرف کرے گا اور کام میں مشغول ہو جائے گا وہی وکیل ہوگا، دوسرا نہیں ہوگا۔

ایک فاسد رائے کی تردید

فلہذا أي لما قلنا إن ”أو“ فی الإنشاء للتخییر أو جب البعض التخییر فی کل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى: ﴿أَن يَقتُلُوا أَوْ يُصلُّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أیدیہم وأرجلہم من خلاف أَوْ ینفوا من الأرض﴾ وقلنا ذکر الأجزیة مقابلة لأنواع الجنایة وہی معلومة عادةً من قتل، أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال، أو تخويف، فالقتل جزاؤه القتل، والقتل والأخذ جزاؤه الصلب، وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل، والتخويف جزاؤه النفي، أي الحبس الدائم علی أنه ورد فی الحديث بیأنه علی هذا المثال، فإن أخذ وقتل، فعند أبي حنيفة رحمه الله إن شاء قطع ثم قتل أو صلب، وإن شاء قتل أو صلب؛ لأن الجنایة یحتمل الاتحاد والتعدد ولہذا قالوا: ”هذا حرّ أو هذا“ مشیراً الی عبده ودابته أنه باطل؛ لأن وضعه لأحدهما الذي هو أعم من کل وهو غیر صالح للعتق هنا، وقال أبو حنيفة: یحمل علی الواحد المعین مجازاً إذ العمل بالحقیقة متعذر.

ترجمہ: اسی وجہ سے یعنی ہم نے جو کہا کہ ”أو“ انشاء میں برائے تخییر ہوتا ہے، بعض حضرات نے قطع

طریق کی تمام انواع میں تخیر کو واجب کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ﴿ان یقتلوا او یصلبوا، او تقطع ایدیہم وأرجلہم من خلاف، او ینفوا من الأرض﴾ یعنی ”ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر لٹکایا جائے یا ان کے ہاتھ پاؤں خلاف سمتوں سے کاٹے جائیں یا ان کو ہمیشہ قید کیا جائے، اور ہم نے کہا کہ یہاں جنایت کی انواع کے مقابلے میں جزاؤں کو ذکر کیا گیا ہے اور یہ عادت معلوم ہیں، یعنی قتل یا قتل اور مال چھیننا یا صرف مال چھیننا یا ڈرانا، پس قتل کا بدلہ قتل ہے، اور قتل واخذ مال کا بدلہ ہے سولی، اور مال چھیننے کا بدلہ ہاتھ اور پاؤں کاٹنا ہے، اور ڈرانے کا بدلہ نفی یعنی ہمیشہ قید ہے، باوجودیکہ حدیث میں اسی طرح بیان وارد ہوا ہے پس اگر قتل کیا اور مال چھینا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی پر لٹکائے، اور چاہے تو قتل کرے یا سولی پر لٹکائے، اس لئے کہ جنایت اتحاد و تعدد کا احتمال رکھتی ہے۔

اسی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ ”هذا حرّ او هتذا“ یہ آزاد ہے، یا یہ اپنے غلام اور جانور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، (یہ قول) باطل ہے، اس لئے کہ ”او“ کی وضع أحد الشیخین کے لئے ہے جو ہر ایک سے اعم ہے، اور جانور یہاں عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں مجازاً لفظ ”او“ کو واحد معین پر محمول کیا جائے گا کیونکہ حقیقت پر عمل کرنا معذرہ ہے۔

فلہذا أي لما قلنا.....

ہم نے یہ کہا کہ لفظ ”او“ تخیر کے لئے آتا ہے، چنانچہ بعض لوگوں نے اس کا یہ نتیجہ بھی نکالا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد گرامی ﴿انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الأرض فساداً أن یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وأرجلہم من خلاف او ینفوا من الأرض﴾ میں ”او“ تخیر کے لئے ہے، لہذا حاکم وقت کو اختیار ہے کہ قطاع الطريق جو بھی جرم کرے۔ چاہے اس نے قتل کیا یا لوگوں کو ڈرایا، دھمکایا یا لوگوں سے مال چھینا تو حاکم ان سزاؤں میں سے یعنی قتل کرنا، سولی دینا، مختلف سمتوں سے ہاتھ پیر کاٹنا اور زمین سے جلا وطن کرنا یعنی ہمیشہ کے لئے قید کرنا، ان سزاؤں میں سے جو سزا بھی دینا چاہے، دے سکتا ہے۔

وقلنا ذکر الأجزیة.....: لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ سزا بقدر جنایت ہوتی ہے اگر جنایت بڑی تو سزا بھی بڑی، جنایت چھوٹی تو سزا بھی چھوٹی، چنانچہ قطاع الطريق کا عادتہ اور عموماً یہ طریق کار ہے کہ ان میں کچھ افراد ایسے

ہوتے ہیں کہ وہ قتل بھی کرتے ہیں اور مال بھی لیتے ہیں، کچھ افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جو صرف قتل کرتے ہیں، کچھ ایسے ہوتے ہیں جو صرف مال لیتے ہیں، اور کچھ ایسے ہوتے ہیں کہ صرف ڈراتے دھمکاتے ہیں، لہذا ان چار اقسام میں سے ہر ایک قسم کے لئے ایک ایک سزا ہے، درج ذیل طریقہ پر:

① جو قتل بھی کرتے ہیں اور مال بھی لیتے ہیں ان کے لئے یہ سزا ہے کہ ان کو سولی دی جائے، پھر اس میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں تفصیل یہ ہے کہ پہلے قتل کیا جائے، پھر سولی دی جائے، یا پہلے ہاتھ پاؤں کاٹیں پھر سولی دیں اس میں اختیار ہے۔

② جنہوں نے صرف قتل کیا ان کو قتل کیا جائے گا۔

③ جنہوں نے صرف مال لیا ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں گے۔

④ جنہوں نے صرف ڈرایا دھمکایا تو ان کو ہمارے مذہب کے موافق ہمیشہ کے لئے محبوس کیا جائے گا اور امام شافعیؒ ﴿أَوْ يَنْفَوْ مِنَ الْأَرْضِ﴾ سے جلا وطنی مراد لیتے ہیں، سزاؤں کی جو تفصیل عرض کی گئی ہے، اسی بیان کے موافق حدیث بھی وارد ہوئی ہے۔

ولہذا قال: فی هذا حرّ أو هذا.....: چنانچہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہتا ہے ”هذا حرّ أو هذا“ اور ایک غلام اور ایک دلبہ کی طرف اشارہ کرتا ہے تو یہ کلام باطل ہوگا، کیونکہ انشاء میں محل کا صالح ہونا شرط ہے، یہاں پر ”دلبہ“ محقق کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی امام صاحب جن کی انتہائی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کسی بالغ کا کلام لغو نہ ہو وہ فرماتے ہیں یہاں حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ مجازی معنی مراد لیں گے، اور وہ واحد متعین ہے مجازاً، اور وہ غلام ہے، لہذا غلام آزاد ہو جائے گا۔

حرف ”أو“ کی مزید تفصیل

ولو قال لعبیده ”هذا حرّ أو هذا، وهذا“ یعنى الثالث ویخیر فی الأولین کأنه قال: أحدهما حرّ، وهذا، یمکن أن یکون معناه: هذا حرّ أو هذان، فیخیر بین الأول والأخیرین، لكن حملة علی قولنا: أحدهما حرّ، وهذا أولى لوجهین: الأول أنه حیث یكون تقدیرہ: أحدهما حرّ وهذا حرّ، وعلی ذلك الوجه یكون تقدیرہ: هذا حرّ أو هذان حران، ولفظ ”حرّ“ مذکور فی المعطوف علیہ لا لفظ ”حران“ فالأولی أن یضمّر فی المعطوف ما هو مذکور فی المعطوف علیہ، والثانی أن قوله ”أو هذا“

مغیر لمعنی قوله ”هذا حر“، ثم قوله وهذا غیر مغیر لما قبله؛ لأن الواو للتشريك فيقتضى وجود الأول فيتوقف أول الكلام على المغیر لا على ما ليس بمغیر فیثبت التخییر بین الأول والثانی بلا توقف على الثالث، فصار معناه: أحدهما حر، ثم قوله وهذا يكون عطفاً على أحدهما، وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري.

ترجمہ: اور اگر کسی شخص نے اپنے غلاموں سے کہا کہ ”هذا حر أو هذا“ تو تیسرا آزاد ہو جائے گا، اور پہلے دونوں (کی آزادی) میں اختیار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے کہا ”أحدهما حر“ وهذا ”ان دو میں سے ایک اور یہ آزاد ہیں۔ ممکن ہے کہ اس کا معنی یہ ہو کہ ”هذا حر أو هذان“ یہ آزاد ہے یا یہ دونوں، تو پہلے اور دوسرے دونوں میں اختیار دیا جائے گا، لیکن اس قول کو اس (معنی) پر کہ ”أحدهما حر وهذا“ ان دو میں سے ایک اور یہ آزاد ہیں۔ محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے دو وجہوں سے، پہلی وجہ یہ کہ اس وقت اس کی تقدیر یہ ہوگی ”أحدهما حر وهذا حر“ اور پہلی والی صورت پر تقدیر ہوگی ”هذا حراً وهذا حران“ اور معطوف علیہ میں لفظ ”حر“ مذکور ہے نہ کہ ”حران“، پس اولیٰ یہ ہے کہ معطوف میں وہی چیز مقرر مانی جائے جو معطوف علیہ میں مذکور ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کا قول ”أو هذا“ یہ ”هذا حر“ کے معنی کو تبدیل کرنے والا ہے، پھر اس کا قول ”و هذا“ یہ ماقبل کو تبدیل کرنے والا نہیں ہے، اس لئے کہ ”واو“ شرکت کے لئے ہوتی ہے، تو یہ ادل کے وجود کا تقاضہ کرتی ہے، پس اول کلام مغیر پر موقوف ہوگا نہ کہ غیر مغیر پر۔ پس ثالث پر توقف کے بغیر پہلے اور دوسرے میں تخییر ثابت ہوگی۔ پس اس کا معنی ہوگا ”أحدهما حر“ ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے، پھر اس کا قول ”و هذا“ أحدهما پر معطوف ہوگا، ان دو وجہوں کو بیان کرنے میں میں متفرد ہوں۔

ولو قال لعبیده هذا حر أو هذا وهذا.....

ایک شخص تین غلاموں کے بارے میں کہتا ہے ”هذا حر أو هذا وهذا“ اس صورت میں پہلے اور دوسرے میں تو اس کو اختیار ہوگا اور تیسرا فوراً ہی آزاد ہو جائے گا، وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلے اور دوسرے کے درمیان تو ”أو“ استعمال کیا، لہذا ان میں تخییر ہوگی، اور تیسرے میں ”واو“ استعمال کیا لہذا یہ فی الحال آزاد ہو جائے گا۔
تفصیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کی تقدیر دو طرح سے ہو سکتی ہے:

۱ ایک تقدیر تو یہ ہو سکتی ہے کہ ”ہذا حر أو هذان حران“ مطلب یہ کہ پہلے والا آزاد ہے یا نمبر دو اور تین

آزاد ہیں۔

۲ دوسری تقدیر یہ ہے کہ کہا جائے ”أحدهما حر و هذا حر“ یعنی ان دونوں میں سے کوئی ایک آزاد اور یہ تیسرا آزاد ہے، تو اس صورت میں پہلے دو میں اختیار ہوگا اور تیسرا فوراً آزاد ہوگا۔ البتہ پہلی تقدیر کے مقابلے میں دوسری تقدیر اولیٰ اور بہتر ہے، اس لئے کہ پہلی تقدیر میں دو وجہ ضعف ہیں۔

پہلی وجہ ضعف یہ ہے کہ پہلی تقدیر میں ”هذان“ مبتدا کے لئے خبر کو مقدر نکالا جائے گا ”حران“ اور معطوف میں وہ چیز مقدر نکالی جائے جو کہ معطوف علیہ میں مذکور ہو، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ معطوف علیہ میں خبر مفرد ہے یعنی ”حر“ اور معطوف میں ہم نے خبر تشبیہ یعنی ”حران“ کو مقدر مانا، لہذا یہ تقدیر کمزور ہے۔

دوسری وجہ ضعف اور کمزوری یہ ہے کہ لفظ ”أو“ تغیر کے لئے ہوتا ہے، اور لفظ ”و“ جمع کے لئے ہوتا ہے، اور اول کلام بیان تغیر پر موقوف ہوتا ہے، لہذا ”هذا حر“ أو هذا پر موقوف ہے، لیکن ”و هذا حر“ پر موقوف نہیں، لہذا متعین ہوا کہ تقدیر ثانی ہی اولیٰ ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ ”هذان الوجهان تفرد بهما خاطري“ یعنی بیان کردہ یہ دونوں وجہیں میری ذاتی اختراع ہیں، اس مقام پر کسی اور کی پہنچ نہیں ہوئی۔

حرف ”أو“ کا نفی میں استعمال ہونا

وإذا استعمل فى النفي نعم، نحو ﴿وَلَا تَطْعَمُ مِنْهُمْ أَنْمًا أَوْ كَقُورٍ﴾ أي: لا هذا ولا ذاك؛ لأن تقدیره ”لا تَطْعَمُ أَحَدًا مِنْهُمَا“ فیکون نكرةً فى موضع النفي، فإن قال: لا أفعل هذا أو هذا یحنت بفعل أحدهما، وإذا قال: هذا وهذا یحنت بفعلهما لا بأحدهما؛ لأن المراد المجموع أي: لا یحنت بفعل أحدهما؛ لأنه حلف على أنه لا یفعل هذا المجموع فلا یحنت بفعل البعض بل بفعل المجموع۔ إلا أن يدلّ الدلیل على أن المراد أحدهما كما إذا حلف لا یرتکب الزنا و أکل مال الیتیم، فإن الدلیل دال على أن المراد أحدهما فى النفي، أي لا یفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك، بأن لا یكون للاجتماع تأثير فى المنع، أي: دلالة الدلیل على أن المراد أحدهما إنما تثبت بأن لا یكون للاجتماع تأثير فى المنع واعلم أن هذا الیسمین للمنوع فإن كان لاجتماع الأمرین تأثير فى المنع، أي: إنما منعه لأجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع، كما إذا حلف لا یتناول السمک

واللبن فہنا للاجتماع تأثیر فی المنع، فإن تناول أحدهما لا یحنت، أما فی الصورة الاولى فاللیل دال علی أنه إنما حلف لأجل أن کل واحد منهما محرم فی الشرع، فالمراد نفی کل واحد منهما فیحنت بفعل أحدهما، وأيضاً كما أن الواو للجمع فإنها أيضاً نائبة عن العامل، فیحتمل أن یراد لا یفعل المجموع فلا یحنت بفعل واحد منهما، ویحتمل أن یراد لا یفعل هذا ولا یفعل هذا، فیتعدد الیمین فیحنت بفعل کل واحد منهما، فبحتاج إلی التریح بدلالة الحال وهو ما ذکرنا، فاحفظ هذا البحث فإنه بحث بدیع محتاج إلیه فی کثیر من المسائل.

ترجمہ: اور جب ”او“ کو نفی میں استعمال کیا جائے تو یہ عام ہوتا ہے، جیسے ﴿وَلَا تُطِغْ مِنْهُمْ أَوْ كُفُورًا﴾ یعنی ”نہ گنہگار کی اطاعت کر اور نہ ناشکرے کی“، اس لئے کہ اس کی تقدیر ہے ”وَلَا تُطِغْ أَحَدًا مِنْهُمْ“ پس یہ نکرہ نفی کی جگہ میں ہوگا، اگر اس نے کہا: ”لَا أَفْعَلْ هَذَا أَوْ هَذَا“ تو ان دونوں میں ایک کام کرنے سے حانت ہو جائے گا، اور جب اس نے کہا: ”هَذَا وَهَذَا“ تو دونوں کام کرنے سے حانت ہوگا نہ کہ ایک سے، اس لئے کہ مراد مجموع ہے، یعنی ایک کام کرنے سے حانت نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ میں یہ مجموع (یعنی دونوں کام) نہیں کروں گا، تو ایک فعل سے حانت نہیں ہوگا بلکہ مجموع سے حانت ہوگا۔ مگر جہاں پر کوئی دلیل دلالت کر رہی ہو کہ مراد دونوں میں سے ایک ہے، (تو پھر ایک کام کرنے سے حانت ہو جائے گا) جیسے اس نے قسم کھائی کہ ”لَا يَرْتَكِبُ الزَّانَا وَآكُلَ مَالِ الْيَتِيمِ“ کہ وہ زنا اور یتیم کے مال کھانے کا ارتکاب نہیں کرے گا، یہاں دلیل اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مراد نفی میں ہر ایک ہے، یعنی دونوں میں سے ایک کام بھی نہیں کرے گا، نہ یہ، اور نہ وہ۔

اس طور پر کہ دونوں کے مجموعے کو منع کرنے میں تاثیر نہ ہو، یعنی دلیل کی دلالت اس پر ہو کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک ہے، یہ اس وقت ہوگا جب کہ اجتماع کو منع میں تاثیر نہ ہو۔

جان لو! یہ قسم برائے منع ہے پس اگر دونوں امور کے جمع ہونے کو منع میں تاثیر ہو، یعنی وہ منع ہے دونوں امور کے جمع ہونے کی وجہ سے تو وہاں مراد مجموع کی نفی ہوگی، جیسے وہ قسم کھائے: ”لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكُ وَاللَّبَنُ“ کہ وہ مچھلی اور دودھ نہیں کھائے گا۔ یہاں اجتماع کو منع میں تاثیر ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک کو کھائے گا تو حانت نہیں ہوگا، جہاں تک تعلق ہے پہلی صورت کا تو وہاں دلیل دلالت کر رہی ہے کہ اس نے اس وجہ سے قسم کھائی ہے کہ یہ دونوں کام شرعاً حرام ہیں، لہذا ان دونوں

میں سے ہر ایک کی نفی مراد ہے، تو ایک کے کرنے سے بھی حادث ہو جائے گا، اور یہ بات بھی ہے کہ ”واؤ“ جس طرح جمع کے لئے ہے اسی طرح یہ عامل کا نائب بھی ہے۔ پس یہ احتمال ہے کہ نفی مجموع مراد لی جائے، تو دونوں میں سے ایک کام کرنے سے حادث نہیں ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مراد لیا جائے کہ وہ یہ کام نہیں کرے گا، اور یہ کام نہیں کرے گا، تو قسم متعدد ہو جائے گی دو قسموں میں سے ہر ایک قسم ایک کام سے متعلق ہوگی، لہذا ہر ایک کام کرنے سے حادث ہو جائے گا تو دلالت حال سے ترجیح کی طرف احتیاج ہوگی، اور وہ ہم نے ذکر کر دی ہے، اس بحث کو یاد کیجئے، کیونکہ یہ ایک عمدہ اور انوکھی بحث ہے، بہت سے مسائل میں اس کی طرف احتیاج ہوتی ہے۔

وإذا استعمل فى النفسى.....

یہ بات چل رہی تھی کہ لفظ ”او“ تنخیر کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ اب مصنف فرماتے ہیں اگر لفظ ”او“ نفی میں استعمال ہو تو عموم کا فائدہ دے گا، مثلاً: لَا تُطِيعُ مِنْهُمْ اَنْثًا اَوْ كَفُورًا تو یہاں لفظ ”او“ تعین کے لئے ہے، یعنی نہ تو گنہگار کی اطاعت کرو اور نہ ناشکرے کی، اور کلام کی تقدیر ہوگی ”لَا تُطِيعُ اَحَدًا مِنْهُمَا“ یہاں نکرہ تحت النفسی ہے، اور جہاں نکرہ تحت النفسی ہو تو اس میں لفظ ”او“ اور لفظ ”واؤ“ کا تقابل کر کے دونوں کا معنی الگ الگ سمجھنا چاہئے۔ ایک شخص کہتا ہے: ”لَا اَفْعَلُ هَذَا اَوْ هَذَا“ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ان دونوں میں سے ایک کام کو بھی نہیں کرے گا، اگر کسی ایک کو بھی کرے گا تو حادث ہوگا، اگر ”واؤ“ استعمال کرتا ہے اور کہتا ہے ”لَا اَفْعَلُ هَذَا وَ هَذَا“ اس میں جمع سے تو حادث ہوگا لیکن افراد ایک کام کے کرنے سے حادث نہیں ہوگا، کیونکہ مراد مجموعہ ہے۔

إلا أن يدلّ الدليل..... ہاں اگر اس بات پر دلیل موجود ہو کہ ایک کام مراد ہے اجتماع مراد نہیں تو پھر ”واؤ“ کے ہوتے ہوئے بھی افراد والا معنی مراد ہوگا۔ دلیل اس طرح ہوگی کہ حکم میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہ ہو۔ در حقیقت دو طرح کی دلیل ہوتی ہے، ایک دلیل یہ ہوتی ہے کہ حکم میں دونوں چیزوں کے اجتماع کی تاثیر ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حکم میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہیں یہاں دوسری دلیل مطلوب ہے، اور کسی شخص کا یہ کہنا کہ: ”وَاللّٰهُ لَا اُرْتَكِبُ الزَّوْا وَاَكُلُ مَالِ الْيَتِيْمِ“ اس میں اس بات پر دلیل موجود ہے کہ حکم میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہیں۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَذَا الْيَمِيْنَ لِلْمَنْعِ سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ یمن منع کے لئے ہوتی ہے لہذا کوئی ایسا کام جہاں اجتماع کو تاثیر ہوگی تو اجتماع منع ہوگا، مثلاً: ایک شخص کہتا ہے ”وَاللّٰهُ لَا اَكُلُ السَّمَكُ وَلَا اَشْرَبُ اللَّبَنُ“

مطلب یہ ہے کہ دونوں کام جمع نہیں کرے گا، اور کوئی صورت ایسی ہوتی ہے کہ وہاں اجتماع کے لئے تاثیر نہ ہوگی مثلاً: ”واللہ لا ارتکب الزنا واکل مال الیتیم“ یہاں منع میں اجتماع کی کوئی تاثیر نہیں۔ تو پہلی صورت میں صرف اجتماع منع ہے اور دوسری صورت میں افراد اور اجتماع دونوں منع ہیں۔

وایضاً کما أن الواو.....: دوسری بات یہ ہے کہ ”واو“ اجتماع کے لئے بھی آتا ہے لیکن یہ نائب عن الفعل بھی ہوتا ہے، اس کا معنی یہ بھی ہو سکتا ہے ”لا أفعل هذا المجموع“ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ”لا أفعل هذا ولا أفعل هذا“ اس دوسری صورت میں قسم میں تکرار ہوگا، لہذا کسی ایک کام کے کرنے سے بھی وہ حادث ہوگا، لیکن اس کے لئے ترجیح کی ضرورت ہے کہ کس مقام میں کون سی صورت کو ترجیح دی جائے گی اور وہ دلالت حال سے معلوم ہوگا جس کا ذکر ہو گیا ہے۔ مصنف فرماتے ہیں اس بحث کو یاد کر لو کیونکہ یہ ایک انوکھی بحث ہے اور بہت سارے مسائل میں اس کی ضرورت پڑتی ہے۔

حرف ”او“ کا برائے اباحت اور حتی کے معنی میں ہونا

وقد تكون للإباحة، نحو: ”جالس الفقهاء أو المحدثين“ والفرق بينها وبين التخيير أن المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الإباحة فله أن يجالس كلا الفريقين، اعلم أن المراد بالتخيير منع الجمع، وبالإباحة منع الخلو، ويعرف بدلالة الحال أن المراد أيهما، فعلى هذا قالوا في ”لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً“ له أن يكلمهما؛ لأن الاستثناء من الحظر إباحة وقد يستعار له ”حتى“، كقوله تعالى: ﴿ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم﴾ لأن أحدهما يرتفع بوجود الآخر، كالمغيا يرتفع بالغاية فإن حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار، فإن دخل الأولى أولاً حنث وإن دخل الثانية أولاً بر.

ترجمہ: اور کبھی ”او“ برائے اباحت ہوتا ہے، جیسے ”جالس الفقهاء أو المحدثين“ فقہاء یا محدثین کے پاس بیٹھو۔ اباحت اور تخیر میں فرق یہ ہے کہ تخیر میں مراد دونوں میں سے ایک ہوتا ہے، تو دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا، برخلاف اباحت کے کہ وہاں دونوں فریقوں کے ساتھ مجالست اختیار کر سکتا ہے۔ جان لو! کہ تخیر سے مراد منع الجمع ہے، اور اباحت سے مراد منع الخلو ہے، اور دلالت حال سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کونسا مراد ہے۔ اسی پر (تفریع بیان کرتے ہوئے) علماء نے فرمایا کہ ”لا اکلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً“ یعنی میں کسی سے بات نہیں کروں گا سوائے فلاں یا فلاں کے، تو اس کے

لئے جائز ہوگا کہ وہ دونوں سے بات کرے، اس لئے کہ منع سے استثناء اباحت ہوتا ہے اور ”او“ کبھی حتی کے معنی میں استعارۃ استعمال کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ۚ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ آپ کو اس معاملہ میں کوئی اختیار نہیں یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان پر رحم فرمائیں۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے مرتفع ہوتا ہے جیسے مغیاغیہ کے وجود سے مرتفع ہو جاتا ہے، اور اگر کسی نے قسم کھائی ”لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار“ یعنی ”میں اس گھر میں داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ اس گھر میں داخل ہو جاؤں“، پس اگر پہلے وار اول میں داخل ہوا تو حادث ہو جائے گا۔ اور اگر پہلے دوسرے والے گھر میں داخل ہوا تو اپنی قسم سے بری ہو جائے گا۔

وقد تكون للإباحة.....

لفظ ”او“ کا دوسرا معنی بیان ہو رہا ہے کہ یہ کبھی اباحت کے لئے بھی آتا ہے، مثلاً: ”جالس الفقهاء أو المحققين“ مطلب یہ کہ فقہاء کے ساتھ بیٹھو یا محدثین کے ساتھ یا دونوں کے ساتھ، سب کی اجازت ہے۔ اباحت اور تخیر میں فرق منطقاً نہ انداز میں یہ ہے کہ تخیر میں جمع بین الشیخین نہیں کر سکتا صرف ایک ہی کو اختیار کرے گا، یہ مانع الجمع ہے، یعنی دونوں کا اجتماع درست نہیں، ہاں دونوں سے خالی ہو تو کوئی حرج نہیں، اور اباحت میں جمع بین الشیخین جائز ہے مطلب یہ کہ ان کے پاس بھی بیٹھیں اور ان کے پاس بھی۔

یہ مانع الخلو ہے، یعنی دونوں سے خالی نہیں ہو سکتا ہاں جمع کرے تو جائز ہے، باقی یہ قرآن سے معلوم گا کہ کہاں اباحت مراد ہے اور کہاں یا تخیر۔

فعلى هذا قالوا.....: اباحت کے معنی کے لئے بطور تفریع ایک مثال پیش کی ہے کہ ایک شخص کہتا ہے ”لا أكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً“ کہ میں کسی سے بھی بات نہیں کروں گا مگر فلانے اور فلانے سے، اب فلانے سے بھی بات کر سکتا ہے اور فلانے سے بھی، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ استثناء بعد المنع ہے اور استثناء بعد المنع اباحت کے لئے ہوتا ہے۔

لفظ ”او“ کا ”حتی“ کے معنی میں ہونے کا بیان

وقد يستعمل لحتى..... لفظ ”او“ کا ایک معنی تخیر اور دوسرا اباحت ہے، یہاں سے تیسرا معنی بیان کر رہے ہیں کہ لفظ ”او“ استعارۃ کبھی ”حتی“ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کلمہ ”أو“ کے بعد مضارع منصوب واقع ہو اور اس سے قبل مضارع منصوب نہ ہو، خواہ فعل مضارع بالکل ہی نہ ہو یا

مضارع تو ہو لیکن منصوب نہ ہو دوسرے کی مثال ”لَا لَزْمَكَ أَوْ تَعْطِيَنِي حَقِّي“ اور پہلے کی مثال ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ اس آیت میں ”أو“ بمعنی حتیٰ کے ہے، اس لئے کہ مغیا کے آنے سے غایت مرتفع ہو جاتی ہے ایک شیء کے آنے سے دوسری مرتفع ہو جاتی ہے، اسی معنی کی وضاحت کے لئے یہ آیت ذکر کی ہے کہ ”أو“ یہاں ”حتیٰ“ کے معنی میں ہے۔

تبیین: درج ذیل سوال و جواب آیتِ برکۃ کے حل سے متعلق ہے، مسئلہ ما نحن فیہا سے اس کو تعلق نہیں ہے۔

اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ اگرچہ ممتد ہے لیکن ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ﴾ کے ساتھ یہ مرتفع ہو سکتا ہے، اور اس کا مطلب غلط نکلتا ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہا جا رہا ہے کہ ابھی آپ کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں، ہاں یا تو ان کو ایمان کی توفیق ہو یا ان کو اللہ ہلاک کر دے تو پھر آپ کے ہاتھ میں کچھ ہو سکتا ہے مطلب یہ نکلا کہ پھر آپ مختار کل ہو جائیں گے، اور یہ تو اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ کے خلاف ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نہ تو پہلے مختار کل تھے اور نہ بعد میں ہیں فما ہو جوابکم؟

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں: ۱۔ ایک جواب یہ ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ احد میں زخمی ہوئے تو سخت پریشانی کے عالم میں فرمایا کیف یفلح قوم أدموا وجهہ نبیہم، یعنی ”وہ قوم کیسے کامیاب ہو سکتی ہے جنہوں نے اپنے نبیہ کے چہرے کو زخمی کر دیا“، اور فرمایا اللھم العن أبا سفیان وحارث بن ہشام و سہیل ابن عمرو و صفوان بن أمیہ یعنی ان لوگوں کے نام لیکر لعنت کی، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس پریشانی کے ازالہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ.....﴾ معنی یہ ہوا کہ ”حتیٰ یتوب علیہم فتفرح بحالہم أو یعذبہم فتشفی منہم“ (یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو ایمان کی توفیق دے کر ان پر رحم فرمائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس پر خوش ہوں گے، اور یا اللہ تعالیٰ ان کو کفر کی وجہ سے عذاب میں مبتلا کر دے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تشفی اور سکون حاصل ہو)۔ گویا ”لیس لك“ اضطراب اور پریشانی پر دال ہے جو کلمہ ”أو“ کے مابعد سے مرتفع ہو جاتی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ کے ساتھ دعا بہلاک الاعداء کی تحریم کی گئی ہے چونکہ دعا محتمل للامتناد تھی، اس لئے ”أو“ کو غایت کے معنی پر محمول کیا جائے گا، جیسے کسی امر ممتد کی انتہاء غایت پر ہوتی ہے، اور معنی یہ ہے کہ دشمنوں کو بددعا نہ دو، کیونکہ اگر وہ اسلام لے آئے تو بددعا کے حقدار نہ ہوں گے، اور اگر وہ

ہلاک ہوئے تو بھی مقصود حاصل ہو جائے گا، لہذا نہ بددعا کی ضرورت ہے اور نہ اس کی تحریم میں کوئی امتداد ہے۔
 فلان حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار: یہ دوسری مثال دے دی کہ کوئی شخص ”لا
 أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار“ کہہ کر قسم کھاتا ہے تو یہاں بھی لفظ ”أو“ حتی کے معنی میں ہوگا، کیونکہ لفظ
 ”أو“ کے بعد مضارع منصوب ہے اور اس سے قبل مضارع منصوب نہیں، لہذا عطف نہیں ہو سکتا تو اس صورت میں دار
 اول کا عدم دخول متدر ہے گا دار ثانی کے دخول تک۔ اگر پہلے دار اول میں داخل ہوا اور پھر ثانی میں داخل ہوا تو حادث
 ہوگا کیونکہ یہاں مغیا غایت کے ساتھ مرتفع نہیں ہوا، البتہ اگر پہلے دوسرے والے گھر میں داخل ہوا اور بعد میں پہلے
 والے میں داخل ہوا تو حادث نہیں ہوگا، بلکہ وہ اپنی یمن سے بری ہو گیا کیونکہ یہاں مغیا غایت سے مرتفع ہو گیا ہے۔

حرف ”حتى“ کا بیان

حتى للغاية نحو: حتى مطلع الفجر وحتى رأسها، وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف إما أفضل أو
 أخس، وتدخل على جملة مبتدأة، فإن ذكر الخبر نحو: ضربت القوم حتى زيد غضبان، جواب
 الشرط هنا محذوف أي: فيها ونعمت، أو فالخبر ذلك، وإلا أي: وإن لم يذكر الخبر يقدر من
 جنس ما تقدم نحو: أكلت السمكة حتى رأسها۔ بالرفع أي: ما كول وإن دخلت على الأفعال فلإن
 احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء إليه فللغاية، نحو: حتى يعطوا الجزية و حتى تستأنسوا، وإلا
 فلإن صلح؛ لأن يكون سبباً للثنائي يكون بمعنى ”كي“۔ نحو: أسلمت حتى أدخل الجنة وإلا
 فللعطف المحض، فإن قال: ”عبدی حر إن لم أضربك حتى تصيح“ حثث إن أقلع قبل الصباح؛
 لأن حتى للغاية في مثل هذه الصورة، وإن قال: عبدی حر إن لم آتک حتى تغدیني فأتاه فلم يغده لم
 يحثث؛ لأن قوله حتى تغدیني لا يصلح للانتهاء بل هو داع إلى الاتيان ويصلح سبباً والغذاء جزاء
 فحمل عليه، ولو قال: حتى أتغدى عندك فللعطف المحض؛ لأن فعله لا يصلح جزاءً لفعله، فصار
 كقوله: إن لم آتک فأتغدى عندك حتى إذا تغدى من غير تراخ بر، وليس لهذا أي للعطف المحض
 نظير في كلام العرب بل اخترعوه أي الفقهاء۔

ترجمہ: حتی برائے غایت ہے جیسے ﴿حتى مطلع الفجر﴾ و ”حتى رأسها“ اور کبھی عطف کے لئے

آتا ہے تو معطوف، معطوف علیہ سے افضل یا ادنیٰ ہوگا۔ اور یہ جملہ ابتدائیہ پر داخل ہوتا ہے، پس اگر خبر کو

ذکر کیا جائے جیسے ”ضربت القوم حتی زید غضبان“ میں نے قوم کی پٹائی کی یہاں تک کہ زید غصہ میں ہے۔ (لفظ ”ان“ شرطیہ کا) جواب شرط محذوف ہے یعنی ”فبها ونعمت“ یا ”فالخبر ذلک“ اور اگر خبر مذکور نہ ہو تو ما قبل کی جنس سے خبر کو مقدر مانا جائے گا جیسے ”أكلت السمكة حتی رأسها“ رفع کے ساتھ۔ یعنی ماکول (یہ خبر مقدر ہے) اور اگر حتی افعال پر داخل ہو تو اگر صدر کلام امتداد اور آخر کلام وہاں تک انتہاء کا احتمال رکھتا ہو تو یہ برائے غایت ہوگا، جیسے ”حتى يعطوا الجزية“ اور ”حتى تستأنسوا“ اور اگر صدر کلام میں امتداد اور آخر کلام میں انتہاء کا احتمال نہ ہو تو اگر اول، ثانی کے لئے سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے تو ”حی“ کے معنی میں ہوگا، جیسے ”أسلمت حتی أدخل الجنة“ میں اسلام لایا تا کہ جنت میں داخل ہو جاؤں، اور اگر سمیت کی صلاحیت بھی نہ ہو تو یہ عطف محض کے لئے ہوگا اور اگر کسی نے کہا: ”عبدی حر إن لم أضربک حتی تصیح“ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخے۔ اگر چیخنے سے پہلے مارنا چھوڑ دیا تو یہ حادث ہو جائے گا، اس لئے ”حتى“ اس صورت میں برائے غایت ہے۔ اور اگر اس نے کہا: ”عبدی حر إن لم اترك حتی تغدینی“ میرا غلام آزاد ہے اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تا کہ تو مجھے کھانا کھلائے۔ چنانچہ وہ اس کے پاس آیا اور اس نے کھانا نہیں کھلایا تو حادث نہیں ہوگا، اس لئے کہ اس کا یہ قول ”حتى تغدینی“ انتہاء کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ آنے کے لئے داعی ہے، اور سبب کی صلاحیت رکھتا ہے اور کھانا جزاء کی تو اس کو سمیت پر محمول کیا جائے گا، اور اگر اس نے کہا: ”حتى أنغدی عندک“ تو یہ عطف محض کے لئے ہوگا، اس لئے کہ اس کا فعل اپنے ہی فعل کی جزاء نہیں بن سکتا جیسے اس کا قول ”إن لم اترك فأنغد عندک“ یہاں تک کہ اگر اس نے بغیر کسی تاخیر کے کھانا کھایا تو اپنی قسم میں بری ہو جائے گا، اور اس عطف محض کی کلام عرب میں کوئی نظیر موجود نہیں بلکہ فقہاء نے اس کو ایجاد کیا ہے۔

”حتى“ للغایة نحو.....

ساتواں حرف ”حتى“ ہے، یہاں سے اسم کے اندر لفظ ”حتى“ کے استعمال کے تین مقامات بیان کئے ہیں اور چوتھا مقام، حتی کا فعل پر داخل ہونے کا ہے، جو تین صورتوں پر مشتمل ہے۔

اسم کے تین مقامات

حرف ”حتى“ جب اسم پر داخل ہو تو اس کے تین مقام ہیں:

- ۱ حتی ابتداء غایت کے لئے آتا ہے، مثلاً ﴿حتى مطلع الفجر﴾ اور ”حتى رأسها“.
- ۲ حتی عطف کے لئے آتا ہے پھر یا تو معطوف، معطوف علیہ سے افضل ہوگا جیسے ”مات الناس حتی الأنبياء“، یا اخس ہوگا، جیسے قدم الحجاج حتى المشاة.
- ۳ حتی جملہ کی ابتداء میں آتا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ خبر موجود ہو، تو فیہا و نعمت، یعنی بہتر ہے ہم اسی خبر کو مانیں گے، جیسے ”ضربت القوم حتى زيد غضبان“ میں میں نے قوم کو مارا حتی کہ زید غصے میں ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ خبر الفاظ میں موجود نہ ہو تو پھر خبر ماقبل کی ہم جنس مقدر نکالیں گے جیسے ”أكلت السمكة حتى رأسها“ بالرفع میں لفظ ”ماکول“ نکالا جائے گا یعنی رأسها ماکول.

فعل پر داخل ہونے کے تین مقامات

حتى جب فعل پر داخل ہو تو اس کی تین صورتیں ہیں:

- ۱ جملہ کی ابتداء میں امتداد کی صلاحیت اور آخر میں انتہاء کی صلاحیت ہو تو پھر ”حتى“ غایت کے لئے ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿حتى يعطوا الجزية﴾ اور ﴿حتى تستأنسوا﴾ کیونکہ قتال ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں طول ہو سکتا ہے اور اعطاء جز یہ اس کے لئے انتہاء بن سکتا ہے اور دوسری مثال میں بھی غیر کے گھر میں داخل ہونے سے منع، امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے، اور استیذان اس کی انتہاء بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا حتی غایت کے لئے ہوگا۔

- ۲ دوسری صورت یہ ہے کہ اگر ابتداء کلام امتداد کی صلاحیت نہیں رکھتا اور آخر انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو پھر اگر صدر کلام سبب بن سکتا ہے تو حتی ”کنی“ کے معنی میں ہوگا، جیسے ”أسلمت حتى أدخل الجنة“۔ اب یہاں ”أسلمت“ میں امتداد کی صلاحیت نہیں کیونکہ احداث اسلام مراد ہے، اور اس میں امتداد نہیں ہوتا، اسی طرح دخول جنت انتہاء کی صلاحیت نہیں رکھتا، ہاں اسلام دخول جنت کا سبب بن سکتا ہے لہذا ”حتى“، ”کنی“ کے معنی میں ہوگا۔

- ۳ تیسری صورت یہ ہے کہ ”حتى“ نہ امتداد کے لئے ہو اور نہ سمیت کے لئے ہو تو پھر ”حتى“ عطف محض کے لئے ہوگا یعنی نہ تو ”حتى“ کو غایت پر محمول کرنا ممکن ہو اور نہ ہی سمیت پر تو پھر اسے عطف محض پر محمول کیا جائے گا۔ اور عطف محض میں دو فعلوں کا ہونا شرط ہے تاکہ تشریک متحقق ہو سکے جو عطف کا تقاضہ ہے۔

فإن قال عبدی حرٌ: یہاں تک حتیٰ کی تین صورتیں بیان ہوئی اب ان کی مزید مثالیں ملاحظہ فرمائیں!

① کوئی شخص کہتا ہے ”عبدی حران لم أضربك حتیٰ تصیح“ یہ مثال ابتدائے غایت کے لئے ہے، کیونکہ صدر کلام میں امتداد کی صلاحیت ہے، اور حتیٰ تصیح انتہاء کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے کہ مضروب کے چیخنے پر عموماً ضرب منتهی ہو جاتی ہے، لہذا یہاں حتیٰ ابتدائے غایت کے لئے ہوگا، لہذا اگر اس کے چیخنے سے پہلے مارنے سے ہاتھ روک لیا تو حادث ہو جائے گا۔

② اگر کوئی شخص کہتا ہے ”عبدی حران لم ائتک حتیٰ تغدینی“ یہ سہیت کی مثال ہے اور حتیٰ ”کھی“ کے معنی میں ہے، کیونکہ یہاں آخر کلام انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا بلکہ وہ داعی الی الاتیان ہے، البتہ ”غداء“ اتیان کا سبب بن سکتا ہے تو اس کو سہیت پر محمول کریں گے، لہذا اگر وہ قائل آگیا اور اس مخاطب نے ناشتہ نہیں کروایا تو وہ قائل حادث نہیں ہوگا۔

③ اگر کوئی شخص کہتا ہے ”عبدی حران لم ائتک حتیٰ اتغدی عندک“ یہاں پر حتیٰ محض عطف کے لئے ہے، اس لئے کہ غایت اور سہیت دونوں معذور ہیں، غایت تو اس لئے معذور ہے کہ آخر کلام میں انتہاء بننے کی صلاحیت نہیں ہے، اور سہیت اس معذور ہے کہ یہ ”غداء“ ناشتہ فعل متکلم ہے، اور کسی آدمی کا فعل اپنے ہی فعل کے لئے جزاء نہیں بن سکتا، لہذا یہ ”حتیٰ“ والی مثال ایسے ہو جائے گی جیسے فاء کے ساتھ عطف کیا ہو اور کہا ہو ”إن لم ائتک فأتغدی عندک“ اب بغیر تراخی کے اگر غداء کھائی تو اپنی یمین سے بری ہو جائے گا، ورنہ حادث ہوگا، یعنی اگر متکلم آیا ہی نہیں، یا آیا لیکن ناشتہ نہیں کیا، یا آیا اور ناشتہ بھی کیا لیکن متراحیاً ناشتہ کیا، تو ان تینوں صورتوں میں وہ حادث ہو جائے گا۔ آخر میں فرماتے ہیں کہ عطف محض کی نظیر کلام عرب میں نہیں پائی جاتی بلکہ فقہاء نے اس کو اپنی طرف سے بطور استعارہ ایجاد کیا ہے۔

حروف جارہ میں سے ”باء“ کا بیان

حروف الجر: الباء للالصاق والاستعانة، فتدخل على الوسائل كالائتمان، فإن قال: ”بعث هذا العبد بکتر“ یکون بیعاً، وفی: ”بعث کترا بالعبد“ یکون سلماً فیراعی شرائطه، ولا یجری الاستبدال فی الکسر بخلاف الأول، فإن قال: لا تخرج إلا بإذنی یجب لكل خروج إذن؛ لأن معناه إلا خروجاً ملصقاً بإذنی وفی: لا أن آذن، لا، أي: قال: لا تخرج إلا أن آذن، لا یجب لكل خروج إذن بل

ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير اذنه لا يحنت، قالوا؛ لأنه استثنى الاذن من الخروج؛ لأن "أن" مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن إرادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء، فيكون مجازاً عن الغاية. والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه إلى أن اذن فيكون الخروج ممنوعاً إلى وقت وجود الاذن، وقد وجد مرةً فارتفع المنع. أقول: يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن "أن" مع الفعل المضارع بمعنى المصدر، والمصدر قد يقع حينياً لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي: وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتاً إلا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن، ويمكن أن يجاب عنه بأنه على هذا التقدير يحنت إن خرج مرة أخرى بلا اذن، وعلى التقدير الأول لا يحنت، فلا يحنت بالشك.

ترجمہ: حروف جر، باء الصاق اور استعانت کے لئے آتی ہے اور وسائل پر داخل ہوتی ہے، جیسے ائمان وغیرہ اگر کسی نے کہا "بعت هذا العبد بکُر" میں نے یہ غلام ایک کُر (گندم) کے بدلے بیچا۔ تو یہ بیچ ہوگی اور "بعت کُرّاً بالعبد" میں بیچ سلم ہوگی اور اس میں بیچ سلم کی شرائط کی رعایت کی جائے گی، اور "کُر" میں استبدال جاری نہیں ہوگا (کیونکہ یہاں پر "کُر" مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ میں تبدیلی جائز نہیں) برخلاف اول صورت کے (کہ وہاں استبدال ہو سکتا ہے کیونکہ وہاں "کُر" کُرن ہے اور کُرن میں تبدیلی ہو سکتی ہے) اگر کسی نے کہا "لا تخرج إلا بإذنی" تو ہر خروج کے لئے اجازت ضروری ہوگی، اس لئے اس کا معنی ہے "إلا خرجاً ملصقاً بإذنی" مگر وہ خروج جو میری اجازت کے ساتھ ملصق ہو۔ اور "إلا أن اذن" میں ضروری نہیں، یعنی اگر کہا "لا تخرج إلا أن اذن" تو ہر خروج کے لئے اجازت ضروری نہیں بلکہ اگر ایک مرتبہ اجازت سے نکلا پھر دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلے گا تو حانت نہیں ہوگا۔ علماء نے فرمایا یہ اس لئے ہے کہ اس نے خروج سے اذن کو متشبی کیا ہے، اس لئے کہ "أن فعل کے ساتھ مصدر کے معنی میں ہوتا ہے (یعنی "أن" فعل کو مصدر کے معنی میں کر لیتا ہے۔) اور اذن، خروج کی جنس سے نہیں تو معنی حقیقی کا ارادہ ممکن نہیں ہوگا اور وہ (معنی حقیقی) استثناء ہے لہذا یہ غایت سے مجاز ہوگا اور غایت اور استثناء میں مناسبت ظاہر ہے۔ تو اس کا معنی ہوگا: "إلى أن اذن" یہاں تک کہ میں اجازت دوں تو خروج وقت اذن تک ممنوع ہوگا اور اذن ایک مرتبہ پایا گیا۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی تقریر ایک دوسرے اعتبار سے بھی ممکن ہے، اور وہ یہ کہ "أن" جب فعل مضارع

کے ساتھ ہوتا ہے تو معنی مصدر میں ہوتا ہے اور مصدر کبھی جینی بھی ہوتا ہے کلام میں وسعت پیدا کرنے کے لئے جیسے آپ کہیں ”آتیک خفوق النجم“ یعنی میں ستاروں کے غروب کے وقت آپ کے پاس آؤں گا۔ لہذا اس مثال کی تقدیر ہوگی ”لَا تَخْرُجُ وَقْتاً إِلَّا وَقْتُ إِذْنِي“ تو ہر خروج کے لئے اجازت ضروری ہوگی، اور ممکن ہے کہ اس کا یہ جواب دیا جائے کہ اس تقدیر پر جب دوسری مرتبہ بغیر اجازت کے نکلے گا تو حائل ہو جائے گا اور پہلی تقدیر پر حائل نہیں ہوگا پس شک کی وجہ سے حائل نہیں ہوگا۔

حروف الجر الباء للإلصاق.....

لفظ ”باء“ یہ آٹھواں حرف ہے، الصاق واستعانت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، لہذا یہ ائمان پر داخل ہوتا ہے کیونکہ ثمن یعنی قیمت کے ذریعہ سے انسان کوئی چیز لیتا ہے، اور ثمن خریداری کا وسیلہ ہے، مثلاً کوئی کہتا ہے ”بعت هذا العبد بكذا“ میں نے یہ غلام ایک کرگندم کے بدلے میں بیچا تو یہ عام قسم کی بیع ہوگی، اور ”بعت كرا بالعبد“ کہا تو یہ بیع سلم بنے گی، لہذا اس کے شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا، اور بیع سلم کے بیع یعنی مسلم فیہ میں تصرف نہیں ہوتا، لہذا مذکورہ صورت میں ”کر“ چونکہ مسلم فیہ ہے تو اس میں کوئی تبدیلی جائز نہیں۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں چونکہ ”کر“ ثمن ہے، اور ثمن میں تبدیلی جائز ہے، لہذا وہاں ”کر“ میں تبدیلی جائز ہے۔

فإن قال لا تخرج.....: باء الصاق اور استعانت کے لئے آیا کرتی ہے اس پر مزید ایک مثال دے رہے ہیں کہ ”لا تخرج إلا بإذني“ میں ”باء“ اذن پر داخل ہے، لہذا ہر نکلنا اذن سے متصل ہونا چاہئے، اگر پہلی دفعہ اجازت سے نکلا، پھر دوبارہ نکلنا ہے تو پھر اجازت لینی پڑے گی ورنہ حائل ہو جائے گا، اس کے مقابلے میں اگر بغیر باء کے کہتا ہے ”لا تخرج إلا أن آذن“ تو اس صورت میں ہر مرتبہ نکلنے کے لئے اجازت ضروری نہیں بلکہ صرف پہلی دفعہ اجازت لینا کافی ہے، لہذا ایک مرتبہ اجازت سے نکلا پھر دوبارہ بغیر اجازت کے نکلا تو حائل نہیں ہوگا، اس لئے کہ ”أن“ مصدریہ ”آذن“ فعل پر داخل ہے اور اس نے فعل کو مصدر کے معنی میں کر لیا ہے، اور ”آذن“ خروج سے مستثنیٰ ہے، اذن اور خروج چونکہ ہم جنس نہیں لہذا معنی حقیقی یعنی استثناء یہاں مراد نہیں ہو سکتا بلکہ معنی مجازی مراد ہوگا اور وہ غایت ہے۔ إلا أن آذن کا معنی ”إلى أن آذن“ ہوگا، لہذا اذن تک خروج ممنوع ہوگا، جب ایک مرتبہ اذن پایا گیا تو منع ختم ہو جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ غایت اور استثناء میں مناسبت کیا ہے؟ اور اس استثناء کو معنی حقیقی میں کیوں نہیں لیتے، غایت کے معنی میں کیوں لے رہے ہیں؟ تو فرماتے ہیں کہ استثناء اور غیات میں

مناسبت موجود ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اسقاط حکم عمادہ کے لئے ہوتا ہے، اور حقیقی معنی استثناء کو مراد لینا درست نہیں تھا اس لئے کہ استثناء کے لئے شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم جنس ہو اور یہاں ”اذن“ اور ”خروج“ ہم جنس نہیں، اس لئے معنی مجازی مراد لیا گیا۔

أقول يمكن تقريره..... مصنف فرماتے ہیں کہ ہم اس تقریر کو ایک اور سانچے میں بھی ڈھال سکتے ہیں، اور وہ یہ ہے کہ اس کلام میں جو ”أن“ مصدر یہ ہے اس نے ”أذن“ فعل کو مصدر کے معنی میں کر لیا ہے اور مصدر کبھی ”حين“، ”آن“ یعنی وقت کے معنی میں بھی ہوتا ہے، جیسے ”اتيك خفوق النجم“ اے وقت خفوق النجم۔ لہذا اس صورت میں تقدیر اس کلام کی ہوگی ”لا تخرج وقتاً إلا وقت إذني“ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہر ہر دفعہ نکلنے کی اجازت ضروری ہے، اب اس دوسری تقریر پر ہر دفعہ نکلنے وقت اجازت ضروری ہے۔

جب کہ پہلے والی تقریر کے اعتبار سے دوسری اور تیسری دفعہ بغیر اجازت نکل سکتا تھا، لہذا شک واقع ہوا کہ آیا دوسری اور تیسری دفعہ بغیر اجازت نکلنے کی صورت میں حادث ہوگا یا نہیں تو شک کی وجہ سے حادث نہیں ہوگا۔

حرف ”باء“ کی مزید تفصیل

وقالوا: إن دخلت في آلة المسح نحو: ”مسحت الحائط بيدي“ يتعدى إلى المحل فيتناول كله، وإن دخلت في المحل نحو ﴿وامسحوا بروسكم﴾ لا يتناول كل المحل تقديره الصقوها بروسكم، اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره إليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود، بل يجب استيعاب المحل في: مسحت الحائط بيدي؛ لأن الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصوداً فإراد كله، بخلاف اليد، فإذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله، وإنما يثبت استيعاب الوجه في التيمم وإن دخل الباء في المحل في قوله تعالى: ﴿وامسحوا بوجوهكم﴾ لأن المسح خلف عن الغسل، والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه، أو لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب.

ترجمہ: علماء نے فرمایا کہ باء اگر مسح کے آلہ میں داخل ہو جیسے ”مسحت الحائط بيدي“ تو یہ محل

کی طرف متعدي ہوگا اور پورے محل کو شامل ہوگا: اگر محل میں داخل ہو جیسے ﴿وامسحوا بروسكم﴾ تو

تمام محل کو شامل نہیں ہوگا، تقدیر یہ ہوگی ”الصفوہا برؤسکم“ (اس کو اپنے سروں کے ساتھ ملا دو) یہ بات جان لینی کہ آلہ غیر مقصودی شی ہے، بلکہ یہ فاعل اور منفعل کے درمیان منفعل تک فاعل کا اثر پہنچانے کا واسطہ ہوتا ہے، اور فعل متعدی میں محل ہی مقصود ہوتا ہے تو آلہ کا استیعاب واجب نہیں ہوگا بلکہ اس میں سے اتنی ہی مقدار کافی ہوگی جس سے مقصود حاصل ہو جائے ”مسحت الحائط بیدی“ میں محل کا استیعاب ضروری ہوگا اس لئے کہ حائط مجموعے کا نام ہے اور وہ مقصود اِیہاں وارد ہوا ہے، پورا مراد لیا جائے گا برخلاف ”ید“ کے، اور جب باء محل میں داخل ہوتی ہے حالانکہ یہ حرف آلہ کے ساتھ مخصوص ہے تو محل آلہ کے مشابہ ہو جائے گا، لہذا پورا محل مراد نہیں لیا جائے گا بلکہ بعض مراد ہوگا۔

جہاں تک تعلق ہے تیمم کا تو اس میں چہرے کا استیعاب ثابت ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وَامْسَحُوا بوجوہکم﴾ میں باء محل میں داخل ہے، اس لئے کہ یہ مسح دھونے کا خلیفہ اور نائب ہے، اور دھونے یعنی وضو میں استیعاب ثابت ہے تو خلیفہ میں بھی استیعاب ثابت ہوگا، یا حضرت عمارؓ کی حدیث سے استیعاب ثابت ہوگا اور یہ حدیث مشہور ہے اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے۔

وقالوا إن دخلت فی الہ.....

”باء“ کبھی آلہ اور کبھی محل پر داخل ہوتی ہے، اگر باء آلہ پر داخل ہو تو اس کے مدخول کا اتنا حصہ مراد ہوگا جتنے حصے سے مقصود حاصل ہو، جیسے کوئی کہتا ہے ”مسحت الحائط بیدی“ اب یہاں ہاتھ کا صرف اتنا حصہ مراد ہوگا جس سے مقصود حاصل ہوتا ہے اور وہ بطن کف ہے، لیکن محل کا استیعاب اور احاطہ یہاں پر شرط ہے، کیونکہ حائط مجموعہ کا نام ہے اور یہی مقصود ہے، باقی آلہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ فاعل اور منفعل کے درمیان فاعل کے اثر کو منفعل تک پہنچانے کے لئے واسطہ ہوتا ہے، اور محل فعل متعدی میں مقصود ہوتا ہے، لہذا ہم نے اس مثال میں کہا کہ محل کا احاطہ ضروری ہے۔

وان دخلت فی المحل لیکن کبھی باء محل پر داخل ہوتی ہے اور باء کے مدخول کے بارے میں ہم نے کہا کہ اس کا کل مراد نہیں ہوتا بلکہ بعض مراد ہوتا ہے لہذا یہ محل بھی آلہ کے مشابہ ہوگا اور اس سے بھی بعض مراد ہوگا، چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ﴿وَامْسَحُوا برؤسکم﴾ میں باء محل پر داخل ہے لہذا کل محل مراد نہیں بلکہ بعض مراد ہے، اور تقدیر ہوگی ”الصفوہا برؤسکم“ اور وہ بعض حدیث ناصیہ سے ثابت ہے کہ ربع رأس مراد ہے۔

اعتراض: اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ آیت تیمم ﴿وَامْسَحُوا بوجوہکم﴾ میں ”باء“ محل یعنی وجہ پر

داخل ہے، تو آپ کے قول کے مطابق ”محل“ چونکہ ”آلہ“ کے مشابہ ہوا، اور ”آلہ“ کا بعض مراد ہوتا ہے، کل مراد نہیں ہوتا، لہذا یہاں بھی محل کا بعض مراد ہونا چاہیے، حالانکہ یہاں چہرے کا بالاستیعاب مسح ضروری ہے۔

مصنف نے ایک کی بجائے دو جواب دے دیئے پہلا جواب یہ دیا ہے کہ تیمم نائب ہے وضوء کا اور وضوء میں پورا چہرہ دھونا فرض ہے لہذا تیمم میں بھی پورا چہرہ دھونا فرض ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ واقعاً حسب قاعدہ تو باء کے مدخول کا بعض حصہ مراد ہونا چاہئے لیکن یہاں حدیث عمارؓ کی وجہ سے پورے چہرے کا مسح کرنا ضروری ہے۔ حدیث عمارؓ یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمرؓ سے ایک آدمی نے پوچھا کہ: غسل کے لئے وضوء کی طرح تیمم ہوگا یا کسی اور طرح؟ تو حضرت عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے عرض کیا کہ آپ کو یاد ہے کہ ایک دفعہ میں اور آپ سفر پر نکلے تھے اور دونوں کو غسل کی ضرورت پڑی تھی تو میں نے اپنے آپ کو زمین پر لوٹ پلوٹ کر کے نماز پڑھ لی اور آپ نے نماز نہیں پڑھی، جب میں نے واپسی پر یہ واقعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”یکفیک ہکذا“ پھر پورا تیمم کر کے دکھایا، اس حدیث میں پورے چہرے کا مسح ثابت ہے، لہذا ہم اس حدیث کی وجہ سے اپنے قاعدہ کو چھوڑ دیتے ہیں اور یہ حدیث چونکہ مشہور ہے اس کے ذریعے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے۔

حرف ”علی“ اور ”میں“ کا بیان

”علی“ للاستعلاء ویراد به الوجوب؛ لأن الدین یعلوہ ویرکبه معنی۔ ویستعمل للشرط نحو: ﴿يُيَايِعُنْكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرَكَنَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء إجماعاً مجازاً؛ لأن اللزوم يناسب الإلصاق هذا بيان علاقة المجاز، وإنما يراد به المجاز؛ لأن المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لأنها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قماراً فإذا قال: ”بعت منك هذا العبد على ألف“ فمعناه بألف، وكذا في الطلاق عندهما وعندہ للشرط عملاً بأصله أي: عند أبي حنيفة كلمة ”علی“ في الطلاق للشرط؛ لأن الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثاً على ألف فطلقها واحدة لا يجب ثلاث الألف عنده؛ لأنها للشرط عنده، وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط، ويجب عندهما أي: ثلاث الألف لأنها بمعنى الباء عندهما فيكون الألف عوضاً لا شرطاً، وأجزاء العوض تنقسم على

أجزاء المعوض، وأما "من" فقد مر مسائلها أي: في فصل العام في قوله: من شئت من عبيدي.
ترجمہ: "علی" برائے استعلاء ہے اور اس سے وجوب مراد لیا جاتا ہے، اس لئے کہ قرض اس کے
اوپر ہوتا ہے اور معنی اس پر سوار ہوتا ہے، اور اس کو شرط کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے ﴿يَسَابِعُكَ
عَلَى أَنْ لَا يَشْرَكَكَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ (وہ عورتیں آپ سے بیعت کرتی ہیں اس پر کہ وہ اللہ تعالیٰ کے
ساتھ کسی کو شریک نہیں کریں گی) اور یہ معاوضات محضہ میں مجازاً "باء" کے معنی میں ہوتا ہے بالاتفاق،
اس لئے کہ لزوم، الصاق کے مناسب ہے، یہ مجاز کے علاقہ کا بیان ہے اور اس سے مجاز اس وجہ سے مراد
لیا جاتا ہے کہ معنی حقیقی جو کہ شرط ہے معاوضات محضہ میں ممکن نہیں، اس لئے کہ وہ تردد (بین الامرین)
اور شرط کو قبول نہیں کرتے تا کہ قمار نہ بن جائیں، پس جب اس نے کہا: "بعت منك هذا العبد على
ألف" تو اس کا معنی ہوگا "بألف" اسی طرح صاحبین کے نزدیک طلاق میں بھی "علی" باء کے معنی میں
ہوگا اور امام صاحب کے ہاں یہ شرط کے لئے ہوگا اپنی اصل کے مطابق، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے ہاں کلمہ
"علی" طلاق میں شرط کے لئے ہے، اس لئے کہ طلاق شرط کو قبول کرتی ہے، تو اس کو معنی حقیقی پر محمول کیا
جائے گا تو کسی خاتون کے قول "طَلَفْنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفٍ" یعنی "مجھے ایک ہزار کے بدلے میں تین
طلاقیں دو" میں جب شوہر نے ایک طلاق دی، تو امام صاحب کے ہاں ہزار کا ثلث واجب نہیں ہوگا۔
اس لئے کہ یہ امام صاحب کے ہاں شرط کے لئے ہے، اور اجزاء شرط اجزاء مشروط پر تقسیم نہیں ہوتے،
اور صاحبین کے ہاں ہزار کا ثلث واجب ہوگا، اس لئے کہ صاحبین کے ہاں "علی" باء کے معنی میں ہے،
لہذا الف عوض ہوگا نہ کہ شرط، اور اجزاء عوض، اجزاء معوض پر تقسیم ہو سکتے ہیں۔

جہاں تک تعلق ہے "من" کا تو اس کے مسائل گزر چکے ہیں، یعنی عام کی فصل میں "من شئت من
عبيدي" کے تحت۔

علی للاستعلاء.....

نواں حرف "علی" ہے اور یہ حروف جارہ میں سے ہے، علی کے استعمال کے متعدد طریقے ہیں:

- ۱ علی برائے استعلاء ہے اور فقہاء کے ہاں اس سے وجوب مراد ہوتا ہے، مثلاً: کوئی کہے "فلان علی ألف"
یعنی فلاں کا میرے ذمے ایک ہزار روپیہ ہے، یہاں "علی" دین اور قرض کے لئے استعمال ہوا ہے، اور یہ "دین" بھی

انسان کے ذمے واجب ہوتا ہے اور ایک طرح سے انسان پر سوار ہوتا ہے، اس لئے یہاں لفظ ”علی“ استعمال ہوا۔

۲ ”علی“ کا استعمال شرط کے لئے ہوتا ہے مثلاً: ﴿يَا بَعْنُكَ عَلٰی اَنْ لَا يَشْرَكَ بِاللّٰهِ شَيْءٌ﴾ یعنی ”اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اگر وہ خواتین آپ سے بیعت کرتی ہیں اس شرط پر کہ وہ اللہ کے ساتھ کسی چیز کو بھی شریک نہیں ٹھہرائیں گی۔“

۳ ”علی“ کا استعمال معاوضات محضہ میں الصاق کے معنی میں ہوگا اور یہ معنی مجازی ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، وجہ یہ ہے کہ الصاق اور لزوم میں مناسبت موجود ہے، اس لئے کہ جوشیء لازم ہو وہ ملصق ہوتی ہے اور جو ملصق ہو وہ لازم ہوتی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کہتا ہے ”بِعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ عَلٰی الْفِ“ تو یہاں ”علی“ الصاق کے لئے ہے اور معنی ہوگا ”بِالْف“ لیکن یہ مجازی طور پر ہے، اس لئے کہ حقیقی طور پر بیوع شرط کو قبول نہیں کرتے، اگر حقیقی معنی مراد لیا جائے تو پھر یہ بیع قمار بن جائے، اس لئے کہ حقیقی معنی شرط ہے اور شرط ہمیشہ علی خطر الوجود ہوتی ہے، یہاں معنی ہوگا، ہو سکتا ہے کہ بیع ہو اور ہو سکتا ہے کہ بیع نہ ہو، یہ قمار ہے، لہذا ہم نے کہا یہاں مجاز مراد ہے۔

وَكُذٰلِكَ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا کہتے ہیں کہ طلاق میں بھی ”علی“ کا استعمال معنی مجازی پر ہوگا صاحبین کے ہاں اور امام صاحب کے ہاں معنی حقیقی مراد ہوگا، اس لئے کہ وہ اصل ہے، اور اس کا معنی حقیقی شرط ہے، لہذا یہاں پر ”علی“ شرط کے لئے ہوگا، ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ کسی خاتون نے اپنے شوہر سے کہا ”طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلٰی الْفِ“ تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ ”علی“ شرط کے لئے ہے، معنی یہ ہے کہ ایک ہزار دینے کی شرط پر مجھے تین طلاقیں دے دو، اب اگر اس نے ایک طلاق دے دی تو ضابطہ یہ ہے کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے، لہذا کچھ نہیں ملے گا، اگر دوسری دے دی تو بھی کچھ نہیں ملے گا، ہاں تین دے دیں تو ہزار ملے گا۔

اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہاں ”علی“ بمعنی باء ہے مجاز اور عوض کے معنی میں ہے، لہذا اگر اس نے ایک طلاق دے دی تو اس کو ہزار کا ثلث یعنی ۳۳۳ روپے ۳۳ پیسے ملیں گے اس لئے کہ عوض کے اجزاء، معوض پر تقسیم ہوتے ہیں۔

حرف ”مِنْ“ کا بیان

وَأَمَّا ”مِنْ“ فَقَدْ مَرَّ مَسْأَلُهَا.....: حروف جارہ میں سے ایک حرف من ہے اور یہ دسواں حرف ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ عام کی فصل میں جہاں ”مَنْ شِئْتَ مِنْ عِبَادِي“ کے مسائل ذکر ہوئے ہیں وہاں اس کی

تفصیل بھی گزر چکی ہے، لہذا وہاں دیکھ لی جائے۔

حرف ”الی“ کی پہلی تفصیل

”الی“ لانتہاء الغایۃ فصلر الکلام إن احتمله فظاہر، آی: إن احتمل الانتہاء الی الغایۃ، وإلا فإن أمکن تعلقه بمحذوف دلّ الکلام علیہ فذاک، نحو: بعث الی شہر یتأجل الثمن؛ لأن صدر الکلام وهو البیع لا یحتمل الانتہاء الی الغایۃ لکن یمکن تعلق قوله الی شہر بمحذوف دلّ الکلام علیہ، فصار کقولہ: بعث وأجلت الثمن الی شہر وإن لم یمکن، آی: وإن لم یمکن تعلقه بمحذوف دلّ الکلام علیہ یحمل علی تأخیر صدر الکلام إن احتمله آی: التأخیر، نحو: أنت طالق الی شہر ولا ینوی التأخیر، والتنجیز یقع عند مضي شہر، وعند زفر^۲ یقع فی الحال فیبطل قوله الی شہر۔

ترجمہ: الی انتہاء غایت (مسافت) کے لئے ہے، پس صدر کلام اگر اس کا احتمال رکھتا ہے تو ظاہر ہے (کہ اسی معنی پر محمول کیا جائے گا) اور اگر صدر کلام اس کا احتمال نہ رکھتا ہو تو اگر اس کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن ہو جس پر کلام دلالت کرتا ہو تو وہی ہوگا (یعنی اس کو محذوف سے متعلق کیا جائے گا)، جیسے ”بعث الی شہر“ تو ثمن کو ایک ماہ تک مؤخر کیا جائے گا، اس لئے کہ صدر کلام جو کہ بیع ہے انتہاء غایت کا احتمال نہیں رکھتا لیکن ”الی شہر“ کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن ہے جس پر کلام دال ہے، پس تقدیر ہوگی ”بعث وأجلت الثمن الی شہر“ اور اگر اس کا تعلق ایسے محذوف کے ساتھ ممکن نہ ہو جس پر کلام دال ہے تو اس کو صدر کلام کی تاخیر پر محمول کیا جائے گا اگر تاخیر کا احتمال رکھتا ہو، جیسے ”أنت طالق الی شہر“ (جب کہ اس کا قائل) تاخیر و تجویز کا ارادہ نہیں کرتا، تو ایک ماہ گزرنے پر طلاق واقع ہو جائے گی اور امام زفر^۲ کے ہاں طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی، اور اس کا قول ”الی شہر“ باطل ہو جائے گا۔

حرف ”الی“ میں چار طرح کی تفصیل

تفصیل اول: گیارہواں حرف ”الی“ ہے۔ الی انتہاء غایت کے لئے آتا ہے، الی کے بارے میں

کافی تفصیل ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں تین صورتیں ہیں:

① پہلی صورت صدر کلام انتہاء کا احتمال رکھتا ہو۔ مثلاً ”سرت من الکوفۃ الی البصرۃ“۔ تو اس صورت

میں ”الی“ غایۃ کے لئے ہوگا۔

- ۲ صدر کلام انتہاء کا احتمال تو نہیں رکھتا البتہ الیٰ کو کسی محذوف سے متعلق کرنا درست ہے جس پر کلام دال ہے تو پھر الیٰ کو محذوف سے متعلق کریں گے، مثلاً: کوئی شخص کہتا ہے ”بعث الیٰ شہر“ اس میں ”الیٰ شہر“ کو ہم محذوف سے متعلق کریں گے اور تقدیر عبارت ہوگی ”بعث وأجلت الثمن الیٰ شہر“ اس کی وجہ یہ ہے کہ صدر کلام یعنی بیج وہ انتہاء کا احتمال نہیں رکھتی لیکن ”الیٰ“ کو محذوف سے متعلق کرنا ممکن ہے اور کلام اس پر دال ہے۔
- ۳ تیسری صورت یہ ہے کہ صدر کلام میں انتہاء کا کوئی احتمال نہیں اور ”الیٰ“ کو کسی محذوف سے بھی متعلق نہیں کر سکتے لہٰذا الیٰ کو تاخیر پر محمول کریں گے، مثلاً: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ”أنت طالق الیٰ شہر“ تاخیر و تجیز کی نیت بھی نہیں کرتا تو ایک مہینہ گزرنے پر طلاق واقع ہوگی، امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”الیٰ شہر“ باطل ہو جائے گا لہٰذا فی الحال طلاق پڑ جائے گی۔

حرف ”الیٰ“ کی دوسری تفصیل

”ثم الغاية إن كانت غاية قبل تكلمه نحو: بعث هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك، وأكلت السمكة إلى رأسها، لا تدخل تحت المغيا، وإن لم تكن أي: وإن لم تكن غاية قبل تكلمه فصدر الكلام إن لم يتناولها فهي لمد الحكم فكذلك، نحو أتموا الصيام إلى الليل، فإن صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل، فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم إليها، فقوله: فكذلك جواب الشرط أي لا تدخل الغاية تحت المغيا وإن تناول أي تناول صدر الكلام الغاية، نحو اليد فإنها تتناول المرفق فذكرها لإسقاط ما وراءها، أي: ذكر الغاية يكون لإسقاط ما وراء الغاية نحو: ﴿إلى المرافق﴾، فتدخل تحت المغيا.

ترجمہ: پھر غایت اگر تکلم سے پہلے غایت ہو جیسے ”بعث هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك“ اور ”أكلت السمكة إلى رأسها“ تو غایہ مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی، اور اگر غایت قبل التکلم غایت نہ ہو تو اگر صدر کلام اس کو شامل نہ ہو تو یہ مد حکم کے لئے ہوگی اور یہ غایہ بھی مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی، جیسے ﴿أتموا الصيام إلى الليل﴾ صدر کلام غایت کو شامل نہیں جو کہ ”لیل“ ہے یہ غایت مد حکم کے لئے ہوگی۔ مصنف کا قول ”فكذلك“ جواب شرط ہے یعنی غایہ مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی۔ اور اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو جیسے ”يد“ یہ مرفق (یعنی کہنی) کو شامل ہے تو یہ غایت اپنے ماوراء کو

ساقط کرنے کے لئے ہوگی، یعنی غایت کا ذکر ماوراء الغایۃ کے اسقاط کے لئے ہوگا، جیسے ﴿إِلَى المرافق﴾ تو غایۃ مغنیاء کے تحت داخل ہوگی۔

تفصیل دوم

یہ لفظ ”إلی“ کی دوسری تفصیل ہے کہ ”إلی“ غایت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ غایت کی دو صورتیں ہیں:

① وہ غایت جو تکلم سے پہلے موجود ہو، مثلاً: ”بعت هذا البستان من هذا الحائط إلى ذاك“ اور أكلت

السمكة إلى رأسها یہاں غایت پہلے سے موجود ہے تو اس صورت میں غایت مغنیاء کے تحت داخل نہ ہوگی، مثلاً: بستان تو بک گیا لیکن دیواریں شامل نہیں اور مچھلی ساری کھالی لیکن سر شامل نہیں۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ غایت تکلم سے پہلے موجود نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں:

① صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس غایت کو غایت الائمۃ کہتے ہیں، یعنی یہ غایۃ حکم کو اپنے تک کھینچ لیتی ہے

اور اس کا حکم یہ ہے کہ غایت خود حکم مغنیاء میں شامل نہیں ہوتی، مثلاً: ﴿اتموا الصيام إلى الليل﴾ یہاں صدر کلام جو کہ اتمام صیام ہے، یہ ”لیل“ کو شامل نہیں، لہذا ”إلی اللیل“ کی غایت، غایۃ الائمۃ ہے اور غایۃ مغنیاء میں داخل نہیں۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ صدر کلام غایت کو شامل ہو تو ایسی صورت میں یہ غایت، غایۃ الاسقاط کہلاتی ہے اور اس کا

حکم یہ ہے کہ اپنے ماوراء کو ساقط کر دیتی ہے لیکن خود مغنیاء کے حکم میں شامل ہوتی ہے، جیسے ﴿وأيديكم إلى المرافق﴾ مرافق اپنے سے اوپر والے حصے سے غسل کے حکم کو ساقط کرنے کے لئے ہے اور خود مع الید غسل کے حکم میں داخل ہے۔

حرف ”إلی“ کی تیسری تفصیل

وللنحويين في ”إلی“ أربعة مذاهب: الدخول إلا مجازاً أي: دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا

إلا مجازاً، وعكسه أي: المذهب الثاني هو أن لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا إلا مجازاً،

كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب، والاشترک أي:

المذهب الثالث هو الاشتراك أي: دخول الغاية تحت المغيا في ”إلی“ بطريق الحقيقة۔ وعدم

الدخول أيضاً بطريق الحقيقة والدخول إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها، وعدمه إن لم يكن هذا

هو المذهب الرابع، وما ذكرنا في الليل، وهو أن صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت

حكم المغيا والمرافق وهو أن صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا

الرابع أي: معنی ما ذکرنا، ومعنی ما ذکره النحويون فی المذهب الرابع شیء واحد، وإنما الاختلاف فی العبارة فقط، فإن قول النحويين: إن الغاية إن كانت من جنس المغيا معناه أن لفظ المغيا إن كان متناولاً للغاية، وإنما اخترنا هذا المذهب الرابع؛ لأن الأخذ به عمل بنتيجة المذاهب الأربعة؛ لأن تعارض الأولين أوجب الشك، وكذا الاشتراك أوجب الشك، فإن كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك، وإن تناولها لا يثبت خروجها بالشك.

ترجمہ: ”إلى“ میں نحویین کے چار مذاہب ہیں: ۱- دخول مگر مجازاً، یعنی غایت کے حکم کا دخول مغیا کے حکم کے تحت مگر مجازاً۔ ۲- اس کا عکس یعنی مذہب ثانی یہ ہے کہ غایۃ مغیا کے حکم کے تحت داخل نہیں مگر مجازاً جیسے ”موافق“ اس مذہب کے مطابق موافق کا مغیا کے حکم کے تحت دخول مجازاً ہے۔ ۳- اشتراک یعنی مذہب ثالث یہ ہے کہ اشتراک ہو یعنی ”إلى“ میں غایۃ کا دخول مغیا کے تحت بطور حقیقت ہوگا اور عدم دخول بھی بطور حقیقت ہوگا۔ ۴- اگر ”إلى“ کا ما بعد ما قبل کی جنس سے ہے تو دخول ہوگا اور اگر نہیں تو نہیں ہوگا، یہی مذہب رابع ہے، اور جوہم نے ”لیل“ میں ذکر کیا ہے کہ صدر کلام جب غایۃ کو شامل نہیں ہوگا تو غایۃ مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی اور جوہم نے ”موافق“ میں ذکر کیا ہے کہ صدر کلام جب غایۃ کو شامل ہوگا تو یہ غایۃ مغیا کے تحت داخل ہوگی یہ مذہب رابع کے موافق و مناسب ہے، یعنی جوہم نے ذکر کیا ہے اس کا معنی اور نحویوں کے مذہب رابع میں ذکر کردہ قول کا معنی ایک ہی ہے۔ اختلاف صرف عبارت میں ہے پس نحویوں کا قول کہ ”غایۃ اگر مغیا کی جنس سے ہو“ اس کا معنی یہ ہے کہ لفظ مغیا اگر غایت کو شامل ہو، ہم نے یہ مذہب رابع اس لئے اختیار کیا کہ اس کو اختیار کرنا مذاہب اربعہ کے نتیجہ پر عمل کرنا ہے، اس لئے کہ پہلے دو مذاہب کا تعارض شک کو واجب کرتا ہے اور اشتراک یعنی مذہب ثالث بھی شک کو واجب کرتا ہے (اس لئے کہ وہ تعارض کو واجب کرتا ہے اور تعارض سے شک پیدا ہوتا ہے)، پس اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو تو اس غایت کا دخول مغیا کے حکم کے تحت ثابت نہیں ہوگا، اور اگر غایت کو شامل ہو تو اس کا خروج شک سے ثابت نہیں ہوگا۔

تفصیل ثالث

لفظ ”إلى“ برائے غایت کی یہ تیسری تفصیل ہے، ”إلى“ کے متعلق نحویوں کے چار مذاہب ہیں:

۱ پہلا مذہب یہ ہے کہ الدخول الامجاز الیٰغایہ مغیا میں داخل ہوگی حقیقی طور پر، ہاں کبھی مجاز داخل نہ ہوگی تو داخل ہونا حقیقت، اور داخل نہ ہونا مجاز۔

۲ دوسرا مذہب بالکل اس کے برعکس ہے، کہ غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی حقیقی طور پر ہاں کبھی مجاز داخل ہوگی تو داخل نہ ہونا حقیقت اور داخل ہونا مجاز اس مذہب کے مطابق ”مرافق“ مجاز امغیا کے تحت داخل ہونگے۔

۳ تیسرا مذہب یہ ہے کہ ”الیٰ“ میں غایہ کبھی مغیا میں داخل ہوگی بطور حقیقت اور کبھی داخل نہ ہوگی یہ بھی بطور حقیقت، داخل نہ ہونا بھی حقیقت اور داخل ہونا بھی حقیقت۔

۴ چوتھا مذہب جو گذشتہ تفصیل کے نمبر ۲ کی دو صورتوں سے ملتا جلتا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ”الیٰ“ کا مابعد ماقبل کی جنس سے ہو تو غایت، مغیا میں داخل ہوگی اور اگر ہم جنس نہ ہو تو داخل نہ ہوگی۔ فقہاء کی سابقہ تفصیل اور مذہب رابع میں صرف الفاظ اور عبارت کا فرق ہے، باقی نتیجہ اور معنی دونوں ایک ہی ہے، اس لئے کہ نحویین کا قول ”ان الغایۃ ان کانت من جنس المغیا“ اگر غایہ مغیا کی ہم جنس ہو، اس کا معنی ہمارے الفاظ میں یہ ہے کہ لفظ مغیا اگر غایہ کو شامل ہو، اور ان کا قول: ”ان لم یکن“ یعنی اگر غایہ مغیا کی ہم جنس نہ ہو، اس کا معنی ہمارے الفاظ میں یہ ہے کہ غایہ مغیا کو شامل نہ ہو۔

باقی ہم نے پہلے، دوسرے اور تیسرے مذہب کو چھوڑ کر مذہب رابع کا انتخاب کیا۔ وجہ یہ ہے کہ مذہب اول و دوم میں تعارض کی وجہ سے شک پیدا ہوتا ہے، اور مذہب ثالث کا اشتراک بھی تعارض کو واجب کرتا ہے، جس سے شک پیدا ہوتا ہے۔ لہذا شک والی باتوں کو ہم نے چھوڑ کر دو ٹوک بات کو لے لیا۔

حرف ”الیٰ“ کی چوتھی تفصیل

وبعض الشارحین قالوا: هی غایۃ للإسقاط فلا تدخل تحته، أي: بعض المتأخرین من أصحابنا الذین شرحوا کلام علمائنا المتقدمین رحمهم اللہ بینوا بهذا الوجه وهو أن ”الیٰ“ للغایۃ، والغایۃ لا تدخل تحت المغیا مطلقاً لکن الغایۃ هنا لیست للغسل بل للإسقاط فلا تدخل تحت الإسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة، وذلك؛ لأن البذل لما کانت اسماً للمجموع لا یكون الغایۃ غایۃ لغسل المجموع؛ لأن غسل المجموع إلى المرافق محال فقوله ﴿إلى المرافق﴾ يفهم منه سقوط البعض، ومعلوم أن البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي يلي الإبط فقوله: ﴿إلى المرافق﴾

غایۃ لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط۔ فإن قال: "لہ علی من درهم إلى عشرة" يدخل الأول للضرورة؛ لأنه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال لا الآخر عند أبي حنيفة رحمه الله، فتجب تسعة، وعندهما تدخل الغایتان فتجب عشرة، وعند زفر لا تدخل الغایتان فتجب ثمانية، وتدخل الغایۃ فی الخيار عنده أي باع علی أنه بالخيار إلى غد، يدخل الغد فی الخيار أي: يكون الخيار ثابتاً فی الغد عند أبي حنيفة رحمه الله؛ لأن قوله علی أنه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله: "إلى الغد" لا سقط ما ورائه، وكذا فی الأجل واليمين فی رواية الحسن عنه أي: عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى لما ذكرنا فی المرافق، أما الأجل فنحو: "بعت إلى رمضان" أي: لا أطلب الثمن إلى رمضان، وأما اليمين فنحو: لا أكلم زيداً إلى رمضان، فإن قوله لا أطلب الثمن و لا أكلم يتناول العمر، فقوله إلى رمضان لا سقط ما ورائه.

ترجمہ: بعض شراح نے فرمایا ہے کہ یہ غایت (یعنی الی المرافق میں) برائے اسقاط ہے، پس مغیا کے تحت داخل نہیں ہوگی یعنی احناف میں سے بعض متاخرین نے علماء متقدمین کے کلام کی شرح اس طرح بیان کی ہے کہ "الی" برائے غایت ہے، اور غایت مغیا کے تحت مطلقاً داخل نہیں ہوتی۔ لیکن یہاں پر غایت برائے غسل نہیں بلکہ غایۃ برائے اسقاط ہے پس یہ اسقاط کے تحت داخل نہیں ہوگی تو لا محالہ غسل کے تحت داخل ہوگی۔ اس لئے کہ جب "ید" مجموع کا نام ہے تو یہ غایت، غایۃ برائے غسل مجموع نہیں ہوگی اس لئے غسل مجموع، مرافق تک محال ہے، پس "الی المرافق" سے بعض کا سقوط معلوم ہوتا ہے اور یہ بعض جس کا دھونا ساقط ہو گیا ہے وہ بعض ہے جو بغل سے ملا ہوا ہے پس "الی المرافق" اس بعض کے غسل کے سقوط کے لئے غایت ہوگی لہذا یہ سقوط کے تحت داخل نہیں ہوگی۔

اگر کسی نے کہا کہ "لہ علی من درهم إلى عشرة" تو اول لا محالہ داخل ہوگا اس لئے کہ یہ ما فوق کا جز ہے اور کل جز کے بغیر محال ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آخری داخل نہیں ہوگا تو ۹/درہم واجب ہونگے اور صاحبین کے ہاں دونوں غایتیں داخل ہونگی تو ۱۰/درہم واجب ہونگے اور امام زفرؒ کے ہاں دونوں غایتیں داخل نہیں ہوں گی تو ۸/درہم واجب ہونگے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں خیاریں غایۃ مغیا کے تحت داخل ہوگی، یعنی اس شرط پر بچا کہ "أنه بالخيار إلى الغد" کل تک اسے خیاریں حاصل ہوگا تو کل بھی خیاریں داخل ہوگا، یعنی امام صاحبؒ کے نزدیک خیاریں کل کے دن میں ثابت ہوگا اس لئے کہ اسکا یہ

قول ”علیٰ انہ بالخیار“ مابعد الغد کو بھی شامل تھا تو ”إلی الغد“ ماوراء الغد کے اسقاط کے لئے ہوگا۔ اسی طرح امام صاحب سے حسن بن زیاد کی ایک روایت ہے کہ مدت اور قسم میں بھی یہی حکم ہوگا اس وجہ سے جو ہم نے ”مرافق“ میں بیان کی ہے، بہر حال مدت جیسے ”بعث إلی رمضان“ یعنی میں رمضان تک ثمن طلب نہیں کروں گا اور یحییٰ جیسے ”لا اکلم زیداً إلی رمضان“ پس اس کا قول ”لا اطلب الثمن“ اور ”لا اکلم“ تمام عمر کو شامل تھا تو ”إلی رمضان“ ماوراء رمضان کے اسقاط کے لئے ہے۔

تفصیل رابع

تفصیل میں جانے سے پہلے تمہیداً یہ بات سمجھنی چاہئے کہ ”ید“ کا اطلاق کہنیوں سے لیکر بغل تک پورے مجموع پر ہوتا ہے، اس کے بعد یہ سمجھنا ضروری ہے کہ غایت کبھی اسقاط کے لئے ہوتی ہے اور کبھی حکم کو دراز کرنے کے لئے، پہلے کو غایۃ الاسقاط اور دوسرے کو غایۃ الامتداد کہتے ہیں۔

اب تفصیل یہ ہے کہ بعض متاخرین شارحین کا کہنا ہے کہ غایت کبھی بھی مغیا کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ ان پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مرافق میں کیوں داخل ہے؟ وہ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ دیکھیں ”ید“ کا اطلاق انگلیوں سے لے کر بغل تک پورے ہاتھ پر ہوتا ہے اور غایت اسقاط کے لئے ہوتی ہے لہذا جب ”إلی المرافق“ کا ذکر ہوا تو معلوم ہوا کہ مجموعہ ”ید“ کا دھونا فرض نہیں، کیوں کہ مجموعہ ید کا مرافق تک دھونا محال ہے اس لئے ہم نے بغل کی طرف سے مرافق کو غایت بنایا ساقط الغسل کے لئے اب مرافق جو غایت ہے یہ غسل کے لئے نہیں بلکہ اسقاط غسل کے لئے غایت ہے یعنی جو حصہ دھویا نہیں جاتا، لہذا مرافق عدم غسل کے لئے غایہ ہے، یہ عدم غسل میں داخل نہیں ہوگا، غسل میں داخل ہوگا اور اس کا دھونا وضو میں فرض ہوگا۔

فہان قال: لہ علی.....: یہ ایک تفریحی مسئلہ ہے کہ غایت مغیا کے تحت داخل ہے یا نہیں؟ پھر ایک غایت ابتداء ہے اور ایک غایت انتہاء ہے، مصنف فرماتے ہیں اگر کسی نے کہا: ”لہ علی من درہم إلی عشرة“ یہاں دو غایتوں کا ذکر ہے ایک ابتداء غایت ہے اور ایک انتہاء غایت، امام صاحب فرماتے ہیں کہ پہلی غایت داخل ہوگی، اس لئے کہ یہ اپنے مافوق کا جزء ہے اور کل جزء کے بغیر نہیں پایا جاتا، البتہ دوسری غایہ داخل نہیں ہوگی لہذا صرف نو درہم واجب ہوں گے، صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں غایتیں داخل ہوگی لہذا دس درہم لازم ہوں گے اور امام زفر فرماتے ہیں دونوں غایتیں داخل نہ ہوگی لہذا آٹھ درہم واجب ہوں گے۔

وقد تدخل الغایۃ فی الخیار.....: خیار کے اندر اگر غایہ کا ذکر ہو تو امام صاحب کے ہاں یہ غایت خیار

میں داخل ہوگی مثلاً: ایک شخص کہتا ہے ”لبي الخیار الی الغد“ امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ غایت غایۃ الاسقاط ہے، اس لئے کہ اگر صرف یہ کہتا ”لبي الخیار“ تو اس کو تین دن کے لئے خیار ہوتا، لیکن جب اس نے ”الی الغد“ کہا تو اس نے خود ما بعد الغد کو ساقط کر دیا۔ جب غایت اسقاط کے لئے ہو تو پھر غایت مغیا میں داخل ہوتی ہے، لہذا ”غد“ خیار میں داخل ہوگا۔

و کذا فی الأجل والیمین: اسی طرح اجل اور یمین میں بھی غایت مغیا میں داخل ہے، بقول حسن بن زیاد عن ابی حنیفہ، تفصیل اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی کہتا ہے ”بعث الی رمضان“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”بعث وأجلت الثمن الی رمضان“ اس میں ”الی رمضان غایۃ الاسقاط“ ہے اور یمین میں غایت مثلاً: ایک شخص کہتا ہے ”لا أکلم زیداً الی رمضان“ یہ بھی غایۃ الاسقاط ہے اور غایۃ مغیا میں داخل ہے، اس لئے کہ اگر یہاں رمضان کی قید نہ لگائی جاتی تو ہمیشہ کے لئے تا جیل ثمن اور عدم تکلم ثابت ہوتا تو جب اس نے ”رمضان“ کی قید لگائی تو یہ غایۃ، اسقاط کے لئے ہے، لہذا خود غایۃ مغیا میں داخل ہوگی۔

حرف ”فی“ کا بیان

”فی“ للظرف، والفرق ثابت بین إثباته وإضماره، نحو: ”صمتُ هذه السنة“ يقتضي الكل، بخلاف صمت في هذه السنة، فلهذا في: ”أنت طالق غداً“ يقع في أول النهار ليكون واقعاً في جميع الغد، وفي الغد إن نوى آخر النهار يصح، ولو قال: أنت طالق في الدار، تطلق في الحال، إلا أن ينوي في دخولك الدار فتعلق به، وقد تستعار للمقارنة إن لم تصلح ظرفاً، نحو: أنت طالق في دخولك الدار، فتصير بمعنى الشرط، فلا يقع بأنك طالق في مشية الله، ويقع في علم الله؛ لأنه يراد به المعلوم، اعلم أن التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم، فلا يقال: أنت طالق إن علم الله وذلك؛ لأن مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض، فأما علم الله تعالى فإنه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات، فقوله: في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد أن هذا ثابت في معلوم الله.

ترجمہ: فی برائے ظرفیت ہے اور اس کے حذف و اثبات میں فرق ثابت ہے، جیسے ”صمت هذه

السنة“ (میں نے اس سال روزے رکھے) یہ کل سنہ کا تقاضا کرتا ہے برخلاف ”صمت في هذه

السنة“ کے کہ یہ کل سنہ کا تقاضا نہیں کرتا، اسی وجہ سے ”أنت طالق غداً“ میں طلاق اول النهار میں واقع

ہوگی تاکہ یہ پورے غد میں واقع ہو اور ”فی الغد“ کی صورت میں اگر دن کے آخری حصے کی نیت کی تو صحیح

ہوگی، اور اگر کہا: ”أنت طالق فی الدار“ تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، مگر یہ کہ وہ اس سے دخول دار مراد لے تو دخول کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور ”فسی“ کو کبھی مقارنت کے لئے استعارۃً لیا جاتا ہے اگر وہاں ظرف کی صلاحیت نہ ہو، جیسے ”أنت طالق فی دخولک الدار“ تو یہ شرط کے معنی میں ہو جائے گا۔ پس ”أنت طالق فی مشیۃ اللہ“ سے طلاق واقع نہیں ہوگی اور ”فسی علم اللہ“ سے واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ اس سے معلوم مراد لیا جاتا ہے۔ جان لو کہ تعلیق بالمشیۃ معروف ہے نہ کہ تعلیق بالعلم، پس یہ نہیں کہا جائے گا: ”أنت طالق إن علم اللہ“ اس لئے کہ اللہ کی مشیت بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بعض کے ساتھ نہیں جب کہ علم اللہ تمام ممکنات اور ممقنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، پس اس کے قول ”فسی علم اللہ“ سے تعلیق مراد نہیں لی جائے گی پس مراد یہ ہوگا کہ میں نے طلاق دی اور یہ طلاق اللہ تعالیٰ کی معلومات میں ثابت ہے۔

فی للظرف والفرق ثابت.....

بارہواں حرف ”فسی“ ہے جو حروف جارہ میں سے ایک حرف ہے اور ظرفیت کے لئے آتا ہے لیکن کبھی الفاظ میں ہوگا اور کبھی محذوف ہوگا، جب الفاظ میں ہو تو اس کا حکم کچھ اور ہوگا اور جب محذوف ہو تو حکم کچھ اور ہوگا۔ جب ”فسی“ الفاظ میں ہو تو استیعاب کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر محذوف ہو تو استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے جیسے ”صمت فی هذه السنة“ اور ”صمت هذه السنة“ اس دوسری صورت میں ”فی“ مقدر پورا سال روزے رکھنے کا تقاضا کرتا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں ”فسی“ مذکور پورا سال روزہ رکھنے کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ بعض سنہ میں روزے رکھنا کافی ہے، اسی طرح اگر کوئی اپنی بیوی سے کہتا ہے ”أنت طالق غدا“ یہاں ”فسی“ مقدر ہے، تو طلاق کا حکم کل کو بھی شامل ہے صبح سویرے طلاق واقع ہو جائے گی اگر اس کے مقابلے میں کہا ”أنت طالق فی غد“ تو اس صورت میں اگر شام کی نیت کر لی تو اس کی تصدیق کی جائے گی، اگر کوئی کہتا ہے ”أنت طالق فی الدار“ اس کے الفاظ کا تقاضہ تو یہ ہے کہ اس خاتون کو گھر میں طلاق ہو باہر نہ ہو، لیکن مسئلہ یہ ہے کہ طلاق ایسی چیز ہے جو کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں لہذا ”فی الدار“ کے الفاظ لغو ہو جائیں گے اور فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، ہاں اگر شخص فی الدار سے یہ نیت کرتا ہے کہ أنت طالق فی دخولک الدار تو پھر اس کا اعتبار کیا جائے گا اور گھر میں داخل ہونے پر اسے طلاق پڑ جائے گی۔

وقد تستعار للمقارنة.....: ”فسی“ کبھی استعارۃً مقارنت کے معنی میں آتا ہے اگر ظرف نہ بن سکے،

جیسے أنت طالق فی دخولك الدار أي: مع دخولك الدار تو جب تک گھر میں داخل نہیں ہوتی تب تک طلاق نہیں، کیونکہ ”فسی“ بمعنی شرط ہو گیا ہے لہذا اگر کوئی شخص ”فسی“ کو ”مع“ کے معنی میں لیتے ہوئے اپنی بیوی سے کہے ”أنت طالق فی مشیة اللہ“ تو اس صورت میں طلاق نہیں پڑے گی اور اگر کہا ”أنت طالق فی علم اللہ“ تو ایسی صورت میں فی الحال طلاق پڑے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی کلام کو خدا کی مشیت سے متعلق کرنا یہ متعارف بین الناس ہے اور خدا کے علم کے ساتھ متعلق کرنا یہ متعارف بین الناس نہیں اور مشیت بعض ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے اور بعض کے ساتھ نہیں، کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں جو سرے سے عالم وجود میں نہیں ہیں تو ان کے وجود کے ساتھ مشیت متعلق نہ ہوگی، کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے بعد تخلف نہیں ہو سکتا، معلوم ہوا کہ ممکنات معدومہ کے وجود سے مشیت کا تعلق قائم نہیں تو اب مشیت الہی متردد الوقوع ہوئی کہ یہ مشیت کسی شے کے ساتھ متعلق ہو یا نہ ہو، ایسی شےء شرط کے درجہ میں لائی جاسکتی ہے، لہذا ”أنت طالق إن شاء اللہ“ معلق بالشرط ہے اور وقوع شرط کا ہمیں علم نہیں ہو سکتا لہذا طلاق نہیں پڑے گی، کیونکہ وقوع شرط یقینی نہیں، باقی رہ گیا علم تو وہ تمام ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے بمعہ ممقعات کے، لہذا یہ متردد یسن أن يقع وأن لا يقع نہیں، تو اس کو شرط کے درجہ میں نہیں لایا جاسکتا تو مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ تمہاری طلاق اللہ تعالیٰ کی معلومات میں ثابت ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی۔

”اسماء ظروف“ کا بیان

اسماء الظروف ”مع“ للمقارنة فيقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها: ”أنت طالق واحدة مع واحدة“، و ”قبل“ للتقديم فتقع واحدة إن قال لها أي: لغير المدخول بها: ”أنت طالق واحدة قبل واحدة“؛ لأن القبليّة صفة للطلاق المذكور أولاً فلم يبق محلاً للآخر، وثنتان لو قال قبلها أي تقع ثنتان إن قال لغير المدخول بها: ”أنت طالق واحدة قبلها واحدة“؛ لأن الطلاق المذكور أولاً واقع في الحال، والذي وصف بأنه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضاً في الحال بناء على أنه لو قال: أنت طالق أمس يقع في الحال فتقعان معاً، و ”بعد“ على العكس أي: لو قال لغير المدخول بها: ”أنت طالق واحدة بعد واحدة“ تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة، ولو قال لها: ”أنت طالق واحدة بعدها واحدة“ تقع واحدة لما بينا في قوله: قبل واحدة، و ”عند“ للحضرة فقوله: لفلان عندي ألف، يكون وديعة؛ لأنه لا يدل على اللزوم.

ترجمہ: اسماء ظروف: ”مع“ مقارنت کے لئے آتا ہے، اگر غیر مدخول بہا کو کہا: ”انت طالق واحدة مع واحدة“ تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور قبل برائے تقدیم ہے پس اگر غیر مدخول بہا سے کہا: ”انت طالق واحدة قبل واحدة“ تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ قبلیت اس طلاق کی صفت ہے جو اولاً مذکور ہے پس دوسری طلاق کے لئے محل باقی نہیں رہے گا، (عورت کے غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے) اور اگر ”قبلہا“ کہا تو دو طلاقیں ہوں گی، یعنی اگر غیر مدخول بہا سے کہا کہ ”انت طالق واحدة قبلہا واحدة“ تو دو طلاقیں واقع ہوگی اس لئے کہ وہ طلاق جو (اس کلام میں) پہلے مذکور ہے فی الحال واقع ہوگی، اور وہ طلاق جس کی یہ صفت بیان کی گئی ہے کہ وہ اس طلاق واقع فی الحال سے پہلے ہے وہ بھی اس وقت واقع ہوگی۔ اس پر بنا کرتے ہوئے کہا اگر کسی نے کہا ”انت طالق أمس“ تو طلاق ابھی واقع ہوگی۔ پس دونوں ایک ساتھ واقع ہوگی۔

اور ”بعد“ اس کے برعکس ہے، یعنی اگر غیر مدخول سے کہا کہ ”انت طالق واحدة بعد واحدة“ تو دو طلاقیں واقع ہوگی اس وجہ سے جو ہم نے ”قبلہا واحدة“ میں بیان کی، اور اگر کہا: ”انت طالق واحدة بعدھا واحدة“ تو ایک طلاق واقع ہوگی اس وجہ سے جو ہم نے ”قبل واحدة“ میں بیان کی۔ اور ”عند“ حضور کے لئے ہے پس اس کا یہ قول: ”فلان عندی ألف“ و بیعت ہوگا اس لئے کہ یہ لزوم پر دلالت نہیں کرتا۔

أسماء الظروف ”مع“ للمقارنة.....

اسماء ظروف کا بیان ہے، ان میں سے ایک لفظ ”مع“ ہے جو مقارنت کے لئے آتا ہے، لہذا اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”انت طالق واحدة مع واحدة“ تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی، ان ہی اسماء ظروف میں سے ایک لفظ ”قبل“ ہے یہ تقدیم کے لئے آتا ہے یعنی جس کا وصف بنے گا وہی مقدم ہوگا، تو اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے کہا ”انت طالق واحدة قبل واحدة“ تو ایک طلاق پڑ جائے گی، لیکن اگر اسی ”قبل“ کے ساتھ ضمیر ”ہا“ لگا دیتا ہے مثلاً: ”انت طالق واحدة قبلہا واحدة“ کہتا ہے تو دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اس لئے کہ ان الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ تجھے فی الحال ایک طلاق ہو، اور ایک طلاق اس سے پہلے میں نے دی ہے، لہذا فی الحال والی طلاق تو ابھی واقع ہو جائے گی، اور جس طلاق کے بارے میں یہ کہتا ہے کہ میں نے ایک طلاق پہلے دی ہے تو وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی، اور پہلے دی ہوئی طلاق کے فی الحال واقع ہونے پر دلیل یہ ہے کہ کسی نے کہا ”انت طالق أمس“ تو فی الحال طلاق واقع ہوگی لہذا اگر کوئی ماضی کی طلاق کا ذکر کرے تو وہ فی الحال واقع ہو جاتی ہے تو ایک طلاق ”طالق

واحدہ“ سے پڑے گی اور ایک ”قبلہا واحدہ“ سے، لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان ہی اسماء ظروف میں سے ”بعد“ ہے اور اس کا حکم ”قبل“ کے برعکس ہے، اگر یوں کہا ”انت طالق واحدہ بعد واحدہ“ تو اس صورت میں دو طلاقیں واقع ہو جائیں گی، ایک تو ”انت طالق واحدہ“ سے اور ایک ”بعد واحدہ“ سے، اس لئے کہ بعد واحدہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک طلاق میں نے ماضی میں دی تھی، یہ بات پہلے عرض کی گئی ہے کہ ماضی میں طلاق واقع کرنا فی الحال واقع کرنا ہوتا ہے، اگر ضمیر ”ہا“ لگا دی اور کہا ”انت طالق واحدہ بعدہا واحدہ تو ایک طلاق پڑ جائے گی، کیونکہ ان الفاظ کا مطلب یہ ہے کہ تجھے فی الحال ایک طلاق ہو، اور ایک طلاق میں بعد میں دوں گا، چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے تو ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کے لئے کوئی محل ہی باقی نہیں رہا، لہذا ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسماء ظروف میں سے ایک لفظ ”عند“ حضور کے لئے آتا ہے، یعنی اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ متکلم کے ہاں یہی شئی حاضر ہے، لزوم اور وجوب اس میں نہیں، لہذا اگر کسی نے کہا الفلان عندی ألف یعنی فلاں کا میرے پاس ہزار روپیہ ہے تو یہ ودیعت ہوگی نہ کہ دین، کیونکہ ”عند“ کا لفظ لزوم پر دلالت نہیں کرتا، اور دین میں لزوم ہوتا ہے۔

”کلمات شرط“ کا بیان

کلمات الشرط ”إن“ للشرط فقط، فتدخل في أمر على خطر الوجود، فإن قال: إن لم أطلقك فأنت طالق، فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت، فيقع في آخر الحياة و”إذا“ عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط. نحو: وإذا يحاس الحيس يدعى جندب، ونحو: وإذا تُصَبِّك خصاصة فتَجْمَل، وعند البصريين حقيقة في الظرف، وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف، ودخوله في أمر كائن أو منتظر لا محالة.

ترجمہ: کلمات شرط ”إن“ صرف شرط کے لئے ہے ایسے امر پر داخل ہوتا ہے جو مترد (بین الوجود و عدم الوجود) ہو، اگر کسی نے کہا ”إن لم أطلقك فأنت طالق“ تو شرط جو کہ عدم طلاق قبل الموت ہے وہ موت کے وقت متحقق ہو جائے گی، لہذا آخر حیات میں طلاق واقع ہو جائے گی اور ”إذا“ کوفیین کے نزدیک ظرف اور شرط دونوں کے لئے آتا ہے، جیسے ”وإذا يُحَسُّ الحيس يدعى جندب“ (اور جب حلوہ پکایا جاتا ہے تو جندب کو دعوت دی جاتی ہے) اور جیسے ”وإذا تُصَبِّك خصاصة فتَجْمَل“ (اور اگر تجھے مصیبت پہنچے تو زیب و زینت اختیار کر) بصریین کے ہاں ”إذا“ ظرف میں حقیقت ہے اور کبھی شرط کے لئے آتا ہے معنی ظرفیت کے سقوط کے بغیر۔ یہ امر موجود پر داخل ہوتا ہے یا ایسے امر منتظر پر جس کا وقوع یقینی ہو۔

کلمات الشرط "إن" للشرط فقط.....

کلمات شرط کا بیان ہے اور ان میں پہلا لفظ "إن" ہے، ان صرف شرط کے لئے آتا ہے۔ لہذا جو شی علیٰ طہ الوجود ہو تو اس پر لفظ "إن" کا ورود ہوگا، مثلاً: کسی نے اپنی بیوی کو کہا "إن لم أطلقك فانت طالق" اس کو زندگی کے آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی اگر زندگی بھر طلاق نہیں دی اور یہ عورت میراث سے محروم ہو جائے گی یہ طلاق حسب شرط ہوگی، باقی خطر الوجود کا معنی یہ ہے کہ کسی کام کا ہونا نہ ہونا دونوں ممکن ہوں۔ ان کلمات شرط میں سے لفظ "إذا" بیچ، اس میں کوئی بین اور بصر بین کا اختلاف ہے، کوئی بین یہ کہتے ہیں کہ یہ طرف اور شرط دونوں میں بطور حقیقت کے استعمال ہوتا ہے، اس کی مثالیں یہ ہیں:

① ظرف کی مثال: "إذا يحاسن الحيس يدعى جنذب" ہے، یعنی "جس وقت حلوہ بتایا جاتا ہے تو اس وقت جنذب کو بلایا جاتا ہے"۔

② شرط کی مثال: "إذا تصبك خصاصة فتجمل" جب آپ کو مصیبت پہنچے تو زیب وزینت اختیار کر، مطلب یہ ہے کہ اپنی مصیبت لوگوں پر ظاہر نہ ہونے دے۔ بصر بین یہ کہتے ہیں کہ حقیقتہً تو "إذا" ظرفیت کے لئے ہے اور جب شرط کے لئے استعمال ہو تو مجاز ہوگا اور شرطیت کے ساتھ ظرفیت کا معنی بھی اس میں ہوگا۔ اور "إذا" اس وقت استعمال ہوتا ہے جہاں کوئی امر موجود ہو، یا ایسے کام میں استعمال ہوتا ہے جس کا ہونا یقینی ہو لیکن ابھی ہوا نہ ہو۔

لفظ "متی" کا بیان

و"متی" للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت، في: متى لم أطلقك أنت طالق؛ لأنه وجد وقت لم تطلق فيه، وإن قال إذا أي: إن قال: إذا لم أطلقك فانت طالق فعندهما كمتى أي: كقوله: متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت كما في إذا شئت فإنه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس، أي: لو قال لها: "طلق نفسك إذا شئت" فإنه كمتى شئت بالاتفاق، حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك إن شئت، فإنه يتقيد بالمجلس، فأبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى حملاً كلمة "إذا" على كلمة "متی" فی قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق، كما أن "إذا" محمول على متى بالاتفاق فی قوله: طلقي نفسك إذا شئت، وعند أبي حنيفة رحمه الله كان أي: قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله كقوله إن لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة

رحمہ اللہ، إلی الفرق، والفرق أنه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال، فلا يقع بالشك، وثمة في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك أي: لما جاء "إذا" بمعنى "متى" وبمعنى "إن"، ففي قوله: إذا لم أطلقك أنت طالق، إن حمل على "متى" يقع في الحال، وإن حمل على "إن" يقع عند الموت فوق وقوع الشك في الوقوع في الحال، فلا يقع بالشك، فصار مثل إن وثمة أي: في طلقي نفسك إذا شئت، لا شك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيتها، فإن حمل على "إن" انقطع تعلقه بالمشية، وإن حمل على "متى" لا ينقطع، ولا شك أنه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك.

ترجمہ: متی ظرف کے ساتھ خاص ہے تو "متی لم أطلقك أنت طالق" میں ادنی سکوت سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ ایسا وقت پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی، اور اگر "إذا" کہا یعنی اگر کہا: "إذا لم أطلقك فأنت طالق" تو صاحبین کے ہاں یہ "متی" کی طرح ہوگا یعنی یہ قول "متی لم أطلقك أنت طالق" کی طرح ہوگا یہاں تک کہ ادنی سکوت کی وجہ سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ "إذا شئت" میں "إذا" متی کی طرح ہے، لہذا تو طلاق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، یعنی اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "طلقي نفسك إذا شئت" تو یہ بالاتفاق "متی شئت" کی طرح ہوگا یہاں تک کہ یہ طلاق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگی، برخلاف "طلقي نفسك إن شئت" کے کہ یہ مقید بالجلس ہے، صاحبین نے "إذا لم أطلقك أنت طالق" میں کلمہ "إذا" کو کلمہ "متی" پر محمول کیا ہے جیسا کہ "طلقي نفسك إذا شئت" میں کلمہ "إذا" بالاتفاق کلمہ "متی" پر محمول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں "إذا لم أطلقك أنت طالق" کا قول "إن لم أطلقك أنت طالق" کی طرح ہے، پس امام صاحب بیان فرق کی طرف محتاج ہوئے اور فرق یہ ہے کہ "إذا" جب دونوں معنوں کے لئے آتا ہے، ہمارے اس مسئلے میں طلاق کے وقوع فی الحال میں شک پیدا ہو گیا تو شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی، اور وہاں اس کے مشیت کے ساتھ تعلق کے انقطاع میں شک پیدا ہو گیا پس شک کی وجہ سے تعلق منقطع نہیں ہوگا۔

یعنی جب إذا "متی" کے معنی میں بھی آتا ہے اور "إن" کے معنی میں بھی تو "إذا لم أطلقك أنت طالق" میں اگر اس کو "متی" پر محمول کریں تو فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، اور اگر "إن" پر محمول کریں تو موت کے وقت طلاق واقع ہوگی نہ کہ فی الحال، لہذا فی الحال وقوع طلاق میں شک پیدا ہو گیا پس شک کی

وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی تو اذا ”ان“ کی طرح ہو گیا اور وہاں یعنی ”طلقى نفسك اذا شئت“ میں بلا شک طلاق فی الحال مشیت کے ساتھ متعلق ہو گئی ہے پس اگر اس ”اذا“ کو ”ان“ پر محمول کیا جائے تو طلاق کا مشیت سے تعلق منقطع ہو جائے گا، اور اگر ”منی“ پر محمول کیا جائے تو منقطع نہیں ہوگا اور بلا شک طلاق فی الحال متعلق ہے پس شک کی وجہ سے تعلق بالمشیۃ منقطع نہیں ہوگا۔

ومتی للظرف خاصۃ.....

لفظ ”متی“ صرف ظرفیت کے لئے ہے، لہذا اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”متی لم اطلقک أنت طالق“ جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے تو جو نبی خاموش ہوا طلاق ہو گئی، کیونکہ ایسا دقت پایا گیا جس میں اس نے طلاق نہیں دی۔ اس کے مقابلے میں اگر کہا ”اذا لم اطلقک فانت طالق“ تو صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بعینہ ”متی لم اطلقک“ کی طرح ہے، اس کو ایک متفق علیہ مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں کہ طلقى نفسك اذا شئت میں ”اذا“ متی کے معنی میں ہے، متی شئت کا حکم یہ ہے کہ اس میں مشیت کو مجلس کے ساتھ مقید نہیں کیا جائے گا، یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اور ”اذا شئت“ والی صورت میں بھی ایسا ہی ہے، لہذا اذا لم اطلقک میں بھی ”اذا“ متی کی طرح ہے خاموش ہوتے ہی طلاق ہو جائے گی۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ لفظ ”اذا“ کے استعمال سے فوراً طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ اس کا حکم لفظ ”ان“ کی طرح ہے، صاحبین کے ہاں اذا ہر جگہ منی کے معنی میں ہوتا ہے، یہاں کوئی فرق بیان کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن امام صاحب کے ہاں فرق ہے کہ ”طلقى نفسك اذا شئت“ اور ”اذا لم اطلقک فانت طالق“ کا حکم ایک نہیں ہے، اس کی یہ ہے کہ امام صاحب سے منقول ہے کہ اصل حالت سابق کا اعتبار ہے وہ اس طرح سے کہ ”اذا لم اطلقک“ میں پہلے سے عورت کو طلاق نہیں تھی اب اگر ہم ”اذا“ کو ”منی“ کے معنی میں لیتے ہیں تو فوراً طلاق پڑتی ہے اور اگر ”اذا“ کو ”ان“ کے معنی میں لیتے ہیں تو پھر طلاق نہیں پڑے گی لہذا شک واقع ہوا اور شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ پہلی حالت کا اعتبار ہوگا، اور وہ ہے طلاق کا واقع نہ ہونا لہذا موت کے وقت طلاق پڑے گی نہ کہ فی الحال، دوسرے مسئلے ”طلقى نفسك اذا شئت“ میں عورت کو اختیار دیا ہوا تھا، اس میں اگر ”اذا“ کو ”ان“ پر محمول کیا جائے تو یہ اختیار ختم ہو جاتا ہے، اور اگر ”منی“ کے معنی میں لیتے ہیں تو اختیار ختم نہیں ہوتا لہذا اختیار کے ہونے نہ ہونے میں شک ہو گیا اور شک سے اختیار ختم نہیں ہوگا کیونکہ حالت سابق عورت کا باعتبار ہونا ہے لہذا اس کا اعتبار کرتے ہوئے یہاں ”اذا“ کو ”منی“ کے معنی میں لیں گے، اور اس عورت کا اختیار مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا۔

لفظ ”کیف“ کا بیان

وکیف سوال عن الحال فإن استقام أي: السؤال عن الحال، وجواب ”إن“ محذوف، أي: فيها أو يحتمل على السؤال عن الحال، وإلا بطلت أي: وإن لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة ”کیف“ ويحتمل. فيعتقد في: أنت حر كيف شئت، فإنه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتقد بقوله: أنت حر، وبطل كيف شئت. واعلم أن كلمة ”کیف“ في مثل قوله: أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت، ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازاً، ومغناها: أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت، فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كأنت طالق كيف شئت فإن الطلاق له كيفية وهي أن يكون رجعياً أو بائناً، أما العتق فلا كيفية له، فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام، وتطلق في: أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية. أي: كونه رجعياً أو بائناً خفيفة أو غليظة مفوضة إليها إن لم ينو الزوج، وإن نوى فإن اتفاقاً فذاك وإلا فرجعية، وهذا؛ لأنه لما فوض الكيفية إليها فإن لم ينو الزوج اعتبر نيتها وإن نوى الزوج فإن اتفق نيتها يقع ما نويها وإن اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين، أما نيتها فلأنه فوض إليها، وأما نيته فلأن الزوج هو الأصل في إيقاع الطلاق، فإذا تعارضتا تساقطتا فبقي أصل الطلاق وهو الرجعي، وعندهما يتعلق الأصل أيضاً أي: في أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أي: وقوع الطلاق أيضاً بمشيتها، فعندهما ما لا يقبل الإشارة أي: ما لا يكون من قبيل المحسوسات فحاله وأصله سواء أظن أن هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض، فإن العرض الأول ليس محلاً للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم، وليس أحدهما أولى بكونه أصلاً ومحلاً، والآخر بكونه فرعاً وحالاً ففيمما نحن فيه لا نقول: إن الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وأن الأصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في الأصلية والفرعية لكن لا انفكاك لأحدهما عن الآخر؛ إذ الطلاق لا يوجد إلا وأن يكون رجعياً، أو بائناً، فإذا تعلق أحدهما بمشيتها تعلق الآخر.

ترجمہ لفظ ”کیف“ سے حال کے بارے میں سوال ہوتا ہے۔ پس اگر سوال عن الحال درست ہو ”إن“

کا جواب محذوف ہے، یعنی ”فہا“ یا (جواب محذوف یہ ہے) ”يحمل على السؤال عن الحال“ وگرنہ

یہ باطل ہو جائے گا، یعنی سوال عن الحال اگر درست نہ ہو تو کلمہ ”کیف“ باطل ہو جائے گا اور حائث ہو جائے گا، پس ”انت حر کیف شئت“ میں آزادی واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ سوال عن الحال درست نہیں لہذا ”انت حر“ سے آزادی واقع ہو جائے گی اور ”کیف شئت“ باطل ہو جائے گا۔ جان لو کہ ”کیف“، ”انت حر کیف شئت“ اور ”انت طالق کیف شئت“ جیسی مثالوں میں سوال عن الحال کے لئے نہیں ہے بلکہ یہ مجازی معنی پر ہے، اور اس کا معنی ہوگا: تو آزاد ہے یا تجھے طلاق ہے جس کیفیت کے ساتھ تو چاہے، پس اس سے معلوم ہوا کہ استقامت سے مراد یہ ہے کہ کیفیت کا مصدر کلام کے ساتھ تعلق صحیح ہو، جیسے ”انت طالق کیف شئت“ پس طلاق کے لئے کیفیت ہے اور وہ یہ کہ طلاق رجعی ہو یا بائن۔ جہاں تک تعلق ہے عتق کا تو اس کی کوئی کیفیت نہیں لہذا کیفیت کا مصدر کلام کے ساتھ تعلق درست نہ ہوگا۔

اور ”انت طالق کیف شئت“ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور کیفیت یعنی رجعی ہونا یا بائن ہونا، غلیظہ ہونا یا خفیفہ ہونا بیوی کے حوالے ہوگا، اگر شوہر نیت نہ کرے، اگر زوج نیت کرے، پھر دونوں نیت میں متفق ہیں تو وہی طلاق واقع ہوگی (جس پر اتفاق ہے) ورنہ رجعی ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے جب کیفیت عورت کے حوالہ کر دی تو اگر شوہر نیت نہ کرے تو بیوی کی نیت معتبر ہوگی اور اگر شوہر نیت کرے، پھر نیت میں دونوں کا اتفاق ہو تو وہی متفق علیہ واقع ہوگی اور اگر اختلاف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار ضروری ہے، جہاں تک عورت کی نیت کے اعتبار کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ شوہر نے کیفیت عورت کے حوالہ کر دی ہے، اور جہاں تک مرد کی نیت کے اعتبار کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق واقع کرنے میں شوہر ہی اصل ہے، پس جب دونوں کا تعارض ہو تو دونوں ساقط ہو جائیں گی لہذا اصل طلاق جو کہ رجعی ہے باقی رہ جائے گی۔

صاحبین کے ہاں اصل طلاق بھی متعلق ہوگی یعنی ”انت طالق کیف شئت“ میں اصل طلاق یعنی ایقاع طلاق بھی عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگی، یعنی عورت چاہے تو اپنے کو طلاق دے اور نہ چاہے تو نہ دے۔ پس صاحبین کے ہاں جو چیز اشارہ قبول نہ کرتی ہو یعنی محسوسات کے قبیل سے نہ ہو تو اس کی حالت (کیفیت) اور اصل دونوں برابر ہوتی ہیں، میرا خیال ہے کہ یہ مسئلہ صاحبین کے ہاں ایک عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ قیام کے ممتنع ہونے پر مبنی ہے، اس لئے کہ عرض اول، عرض ثانی کے لئے محل نہیں ہے بلکہ دونوں جسم میں حلول کرنے والے ہیں اور دونوں میں سے کوئی بھی اولی نہیں کہ وہ اصل اور محل ہو اور دوسرا فرع اور حال ہو، جس مثال میں ہم ہیں ہم یہ نہیں کہیں گے کہ طلاق اصل ہے اور کیفیت عرض ہے، اس کے

ساتھ قائم ہے اور اصل فرع کے بغیر موجود ہے، بلکہ وہ دونوں اصلیت اور فرعیت میں برابر ہیں، لیکن دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہیں، اس لئے کہ طلاق نہیں پائی جاتی مگر یہ کہ وہ رجعی ہوگی یا بائن۔ پس جب ایک چیز عورت کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگئی تو دوسری بھی اس کی مشیت کے ساتھ متعلق ہوگی۔

و کیف سؤال عن الحال

کیف کا لفظ حال پوچھنے کے لئے آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”کیف الحال؟“ کیا حال ہے۔ بعض دفعہ ”کیف“ کو سوال عن الحال پر محمول کرنا درست ہوتا ہے اور کبھی درست نہیں ہوتا لہذا جہاں ”کیف“ کو سوال عن الحال پر محمول کرنا درست نہ ہو تو یہ ”کیف حقیقی معنی یعنی“ سوال عن الحال“ کی بجائے مجازی معنی یعنی ”بیان کیفیت“ کے لئے استعمال ہوگا۔ پھر کلام کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ۱- کلام ایسا ہو کہ اس میں ”کیف“ کا مجازی معنی درست ہو۔ ۲- کلام ایسا ہو کہ اس میں ”کیف“ کا مجازی معنی درست نہ ہو۔ (اور معنی مجازی کی درستگی کی صورت یہ ہوگی کہ صدر کلام ذو کیفیت ”أنت حر کیف شئت“ یہاں صدر کلام ”أنت حر“ ہے اور یہ ذو کیفیت نہیں، لہذا ”کیف شئت“ باطل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ ۱- اول کی مثال ”أنت طالق کیف شئت“ ہے، یہاں صدر کلام ذو کیفیت ہے، لہذا ”کیف“ کا معنی درست ہوگا اور معنی یہ ہوگا کہ تجھے طلاق ہو جس کیفیت سے تو چاہے رجعی اور بائن میں سے۔

وتطلق فی أنت طالق.....: اگر صدر کلام ذو کیفیت ہو، مثلاً ”أنت طالق کیف شئت“ تو اس مثال کو لے کر مصنف بہت آگے تک گئے ہیں، مصنف فرماتے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک نفس طلاق تو پڑ جائے گی لیکن کیفیت طلاق عورت کے حوالے ہوگی، پھر اس کی تین صورتیں ہیں:

① پہلی صورت یہ ہے کہ مرد نے کہا أنت طالق کیف شئت اور کوئی نیت نہیں کی تو اس صورت میں نفس طلاق واقع ہو جائے گی باقی کیفیت عورت کے سپرد ہوگی، وہ رجعی چاہے یا بائن۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ شوہر نے دل میں چاہا کہ طلاق رجعی ہو اور عورت کی نیت بھی طلاق رجعی کی ہے، تو طلاق رجعی ہی واقع ہوگی۔ میاں بیوی راضی کیا کرے قاضی۔

③ تیسری صورت یہ ہے کہ زوج نے اپنے دل میں خیال کیا کہ طلاق رجعی واقع ہو، اور عورت نے چاہا کہ طلاق بائن واقع ہو۔ دونوں کا ارادہ متغایر ہے، اب ہمیں دونوں کے ارادوں کا احترام کرنا ہے، مرد کے ارادے کا احترام تو اس وجہ سے کہ وہ طلاق دینے میں اصل ہے اور عورت کے ارادے کا احترام اس وجہ سے کہ زوج نے

طلاق کی کیفیت اس کے حوالے کی ہے۔ میاں بیوی دونوں کے ارادے میں تعارض ہے، اذا تعارضا تساقطا لہذا اصل طلاق کا اعتبار ہوگا اور وہ طلاق رجعی ہے، لہذا رجعی طلاق پڑے گی، صاحبین فرماتے ہیں کہ کیفیت طلاق اور اصل طلاق دونوں عورت کے حوالے ہیں، یعنی اس کی مرضی ہے طلاق واقع کرے یا نہ کرے، اسی طرح چاہے طلاق رجعی واقع کرے یا بائن۔ اس لئے کہ طلاق کا معاملہ اس کے ہاتھ میں ہے۔ اور وہ حضرات اس پر دلیل دیتے ہیں کہ طلاق ایک ایسی چیز ہے جو اشارہ قبول نہیں کرتی تو ایسی صورت میں کسی چیز کا اصل اور اس کا حال دونوں ایک حکم میں ہوتے ہیں۔ جہاں پر حال معلق ہو اور مفوض ہو تو وہاں پر اصل بھی مفوض ہوتی ہے، لہذا یہ دونوں عورت کے حوالے ہیں حال طلاق یعنی رجعی یا بائن ہونا بھی اس کے حوالے ہے اور اصل طلاق بھی۔ مصنف نے صاحبین کے مذہب کے مطابق بات کو بہت سہل اور آسان کر دیا ہے، فرماتے ہیں کہ میرے خیال میں یہ مسئلہ اس اصل پر مبنی ہے کہ جہاں پر دو عرض ہوں ان میں آپ یہ نہیں کر سکتے کہ ایک عرض کو اصل اور محل اور دوسرے کو حال اور غیر اصل قرار دیں، بلکہ وہ دونوں عرض کسی جوہر کے ساتھ معلق ہوں گے تو مسئلہ مذکورہ میں ہم نہیں کہتے کہ طلاق خود ایک شیء اصل ہے اور بائن رجعی ہونا یہ شیء عرض ہے بلکہ اصلیت فرعیت میں یہ دونوں برابر ہیں، لہذا جب آپ نے ایک (حال طلاق) کو عورت کے حوالے کر دیا تو دوسرا (اصل طلاق) بھی عورت کے حوالے ہوگا، تو اصل اور حال دونوں ایک ساتھ ہونگے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

صریح و کنایہ کا بیان

فصل: فی الصریح والکنایۃ، الصریح لا یحتاج إلی النیۃ، والکنایۃ تحتاج إلیہا ولا ستارہا لا یثبت بہا ما یندری، بالشبہات فلا یحد بالتعریض نحو: لستُ أنا بزانی. وقالوا: وکنایات الطلاق تطلق مجازاً؛ لأن معانیہا غیر مستترۃ لکن الإیہام فیما یتصل بہا کالباین مثلاً؛ فإنه مبہم فی أنها باینۃ عن أي شیء عن النکاح أو عن غیرہ فإذا نبوی نوعاً منها وهو البینونۃ عن النکاح تعین و تبین بموجب الکلام، ولو جعلت کنایۃ حقیقۃً تطلق رجعیۃ لأنہم فسروہا بما یستتر منه المراد، والمراد المستتر ہنا الطلاق، فیصیر کقولہ: أنت طالق، اعلم أن علمائنا رحمہم اللہ لما قالوا بوقوع الطلاق الباین بقولہ: أنت باین وأمثالہ بناء علی أن موجب الکلام هو البینونۃ ورد علیہم أن ہذہ الألفاظ کنایات عندکم، والکنایۃ ہی ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فی ہذہ

الألفاظ، فيجب أن يقع بها الرجعي كما في: أنت طالق، فأجاب مشايخنا بأن إطلاق لفظ الكناية على هذه الألفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا في المتن فيقع بها البائن؛ لأن موجب الكلام بينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو بينونة فلا يحتاج في الجواب إلى هذا التكلف وهو أن هذه الألفاظ كنايةات بطريق المجاز فلماذا قال: وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون إلى هذا التكلف لأنها عندهم أن يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثانٍ ملزوم له، فيراد بالباين معناه ثم ينتقل منه بنيتة إلى الطلاق فتطلق على صفة بينونة، لا أنه أريد به الطلاق، فيحصل هذا بقوله، فيراد بالباين معناه.

ترجمہ: یہ فصل صریح و کنایہ کے بیان میں ہے۔ صریح نیت کا محتاج نہیں ہوتا اور کنایہ اپنے خفاء کی وجہ سے نیت کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے خفاء کی وجہ سے اس سے وہ حکم ثابت نہیں ہوگا جو شبہ کی بناء پر ختم ہو جائے پس ”لست أنا بزائن“ کی تعریض سے حد جاری نہیں ہوگی۔

علماء نے فرمایا کہ کنایات طلاق پر کنایہ کا اطلاق مجازاً کیا جاتا ہے اس لئے کہ ان کے معانی مخفی نہیں لیکن ابہام اس محل میں ہے جس سے کنایات متصل ہوئے ہیں جیسے بائن۔ پس ابہام اس چیز میں ہے کہ یہ کس سے بائن ہے نکاح سے یا اس کے علاوہ کسی چیز سے۔ پس جب اس میں ایک نوع جو کہ بینونت عن الزکاح ہے کی نیت کر لی تو وہ نوع متعین ہو جائے گی اور موجب کلام سے واضح ہو جائے گی اور اگر ان کو حقیقی کنایات بنایا جائے تو طلاق رجعی ہوگی اس لئے کہ (علماء) نے کنایہ کی تفسیر کی ہے: ”کنایہ وہ ہے جس کی مراد مخفی ہو“ اور مراد پوشیدہ یہاں طلاق ہے، پس یہ اس طرح ہو جائے گا جیسے اس نے: ”أنت طالق“ کہہ دیا ہو۔

جان لو کہ جب علماء احناف رحمۃ اللہ علیہم نے یہ کہا کہ ”أنت بائن“ اور اس جیسی مثالوں سے طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے کیونکہ موجب کلام بینونت ہے تو ان پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ یہ الفاظ تمہارے ہاں کنایات ہیں اور کنایہ وہ ہوتا ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو تو اب ان الفاظ میں مراد پوشیدہ طلاق ہے، لہذا ضروری ہے کہ طلاق رجعی واقع ہو، ہمارے مشائخ نے یہ جواب دیا ہے کہ کنایہ کا ان الفاظ پر اطلاق مجازاً ہے جیسا کہ ہم نے متن میں ذکر کر دیا، لہذا ان الفاظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اس لئے کہ موجب کلام بینونت ہے، یہ اعتراض کنایہ کی اس تعریف کی بناء پر ہے جو ان (یعنی اصولیین) کے ہاں ہے، اگر علماء بیان کی تفسیر کے مطابق اس کی تفسیر کی جائے تو مدعی جو کہ بینونت ہے ثابت ہو جائے گا، اور جواب میں اس

تکلف کی طرف احتیاج نہیں رہے گی اور وہ یہ ہے کہ یہ الفاظ مجازاً کنایات ہیں اسی وجہ سے فرمایا۔ علماء بیان کی تفسیر کے مطابق اس تکلف کی طرف احتیاج نہیں ہوگی اس لئے کہ کنایہ ان کے ہاں یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس کے معنی سے دوسرا معنی ملزوم مراد لیا جائے تو بائن سے اس کا معنی مراد لیا جائے گا پھر اس کی نیت کے مطابق اس سے طلاق کی طرف انتقال ہوگا۔ تو بینونت کی صفت کے ساتھ طلاق واقع ہوگی نہ کہ اس سے طلاق مراد لی گئی ہے، یہ ”فیراد بالباہین معناه“ سے متصل ہے۔

فصل: فی الصریح.....

یہ فصل ہے صریح و کنایہ سے متعلق ہے، صریح کے لئے کسی نیت دار ارادہ کی ضرورت نہیں اور اس میں نیت کا اعتبار بھی نہیں، مثلاً: کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”أنت طالق“ اور کہے میری مراد طلاق نہیں تھی تو اس نیت کا کوئی اعتبار نہیں، کنایہ میں نیت دار ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے اور کنایہ وہ ہے جس کی مراد مستتر ہو، یہی وجہ ہے کہ کنائی الفاظ سے حدود ثابت نہیں ہوتے، مثلاً: کوئی شخص کہے ”لست أنا بزان“ مطلب یہ کہ تو زانی ہے، چونکہ اس کی مراد مستتر ہے اور اس میں شبہ ہو سکتا ہے، لہذا اس پر تہمت کی حد نہیں لگے گی۔

وقالوا وکنایات الطلاق.....: کنایات طلاق کو مجازاً کنایہ کہا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ ان الفاظ سے جو طلاق بائن واقع ہوتی ہے طلاق رجعی واقع نہیں ہوتی، مثلاً: ”أنت بائن“ کا لفظ ہے، اس کا بظاہر معنی ہے جدائی، اصل معنی میں کوئی استتار نہیں البتہ محل کے اندر استتار ہے کہ تو جدا ہے نکاح سے یا مال سے، اگر نیت کی گئی نکاح سے جدائی کی تو طلاق ہو جائے گی، کیونکہ بینونت کی ایک قسم کی نیت پائی گئی، باقی ان کو مجازاً کنایہ کیوں کہتے ہیں؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بینونت حقیقی طور پر طلاق سے کنایہ ہو تو اس صورت میں طلاق رجعی واقع ہوتی چاہئے تھی، اس لئے کہ یہ أنت طالق کی تقدیر میں ہوتا، اور ظاہر ہے کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے حالانکہ یہاں جو طلاق پڑتی ہے وہ بائن ہے۔

اعلم أن علمائنا رحمهم الله.....: ہمارے علماء نے فرمایا کہ کنایات طلاق سے طلاق بائن پڑتی ہے کیونکہ کلام کا موجب ہی بینونت ہے، اس پر لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تو ”أنت طالق“ سے کنایہ ہیں، اور ”أنت طالق“ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے، لہذا یہاں پر بھی طلاق رجعی ہونی چاہئے نہ کہ بائن؟

جواب: اس کا جواب متن والا ہے کہ کنایات طلاق پر جو کنایہ کا اطلاق کیا جاتا ہے علی سبیل المجاز ہے نہ کہ

علی سبیل الحقیقہ، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ہمارے حضرات نے جو کنایہ تعریف کی ہے اس میں نقص ہے اس وجہ سے اعتراض ہوا، لیکن اگر علماء بیان کی تعریف لی جائے تو بات آسان ہو جاتی ہے کہ کنایہ علماء بیان کے قول کے مطابق یہ ہے کہ لفظ مذکور سے اس کا معنی اصلی مراد ہو اور پھر اس سے معنی ثانی کی طرف انتقال ہو جو کہ معنی اصلی کا ملزوم ہے، مثلاً: بائن کا معنی ہے بینوت، اب بینوت مراد لو اور پھر قائل کی نیت سے طلاق کی طرف انتقال کر لو تو طلاق صفت بینوت پر واقع ہوگی نہ کہ مجاز کے ساتھ، لہذا جواب میں تکلف کی ضرورت نہیں ہوگی۔

کنایات طلاق پر ایک نظر

إلا في: "اعتدي" فإنه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله: فتطلق على صفة البينونة؛ لأنه يحتمل ما يعتدي من الأقراء فإذا نواه اقتضى الطلاق إن كان بعد الدخول، وإن كان قبله يثبت بطريق إطلاق اسم المسبب على السبب، ويرد عليه أن المسبب إنما يطلق على السبب إذا كان المسبب مقصوداً منه وههنا ليس كذلك، وكذا استبري رحمك بعين هذا الدليل، أي: الدليل الذي ذكر في: اعتدي، فيحتمل أنه أمرها باستبراء الرحم ليتزوج زوجاً آخر، فإذا نوى اقتضى الطلاق كما مر، وكذا أنت واحدة لأنها تحتمل الطلاق فإذا نوى يقع بها الرجعي ولا تبين لعدم دلالة على البينونة.

ترجمہ: مگر "اعتدي" میں کہ اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی یہ "فتطلق على صفة البينونة" سے استثناء ہے، اس لئے کہ یہ حیض شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے (یعنی حیض شمار لو عدت پوری کرنے کے واسطے) پس جب اس نے اس معنی کی نیت کی تو یہ طلاق کا تقاضا کرے گا، اگر دخول کے بعد ہو، اور اگر دخول سے پہلے ہو تو اطلاق اسم المسبب على السبب کے طور پر طلاق ثابت ہوگی۔ اس پر اشکال وارد ہوگا کہ مسبب کا اطلاق سبب پر تو جب ہوتا ہے کہ جب اس سے مقصود مسبب ہو، اور یہاں اس طرح نہیں ہے۔ اسی طرح "استبري رحمك" اسی مذکورہ دلیل کی بناء پر، یعنی اس دلیل کی وجہ سے جو "اعتدي" میں مذکور ہے، پس یہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اس نے استبراء رحم کا حکم دیا ہے تاکہ یہ دوسرے شوہر سے شادی کرے، پس جب اس نے اس معنی کی نیت کر لی تو یہ طلاق کا تقاضا کرے گا جیسا کہ گزر گیا۔ اسی طرح "أنت واحدة" میں ہے اس لئے کہ یہ طلاق کا احتمال رکھتا ہے پس جب اس نے طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی نہ کہ بائن کیونکہ بینوت پر اس کی دلالت نہیں ہے۔

إلا في "اعتدي" فإنه.....

اس عبارت کے تحت کل تین باتیں ہیں:

① پہلی بات یہ ہے کہ کنایات طلاق جتنے بھی ہیں ان پر کنایہ کا اطلاق علی سبیل المجاز ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے، اگر ان پر کنایہ کا اطلاق حقیقہً ہوتا تو ان سے طلاق رجعی واقع ہوتی، اس سے استثناء کرتے ہوئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں، بعض الفاظ ایسے ہیں کہ ان سے طلاق رجعی پڑتی ہے اور وہ ہیں "اعتدي، استبرئي رحمك، أنت واحدة"، ان الفاظ سے طلاق رجعی پڑنا، اس کا سب سے بہترین ثبوت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات میں سے حضرت سودا بنت زمعہؓ ہیں، ایک غزوے میں بہت سارے مشرکین قتل ہوئے چونکہ اہل مکہ کے آپس میں رشتے تھے تو حضرت سودا رضی اللہ عنہا ان کے کارنامے یاد کرتی اور روتی تھیں، ان کا کایہ عمل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو پسند نہ آیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "استبرئي رحمك" اس پر حضرت سودا پریشان ہوئیں اور اپنی باری بھی حضرت عائشہؓ کو دے دی اس شرط پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف رجوع فرمایا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ طلاق رجعی تھی، معلوم ہوا کہ ان الفاظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔

② دوسری بات الفاظ کے معنی: اعتدي: اعتداد سے ہے اس کے معنی میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اولاد کو شمار

کرلو، اسی طرح مال کو گن لو، اسی طرح ایک احتمال یہ ہے کہ عدت پوری کرنے کے لئے ماہوار یاں شمار کرلو۔

"استبري رحمك" کا معنی ہے: اپنے رحم کو پاک کرلو، اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ بچے کے لئے اپنے

رحم کو پاک کرلو، ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اپنے رحم کو دوسرے شوہر سے شادی کرنے کے لئے پاک کرلو۔

"أنت واحدة" اس کا معنی تنہا ہونا ہے، اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ "أنت طالق تطلقاً واحدة"

اور ایک احتمال یہ ہے کہ "أنت وحيدة في الحسن والجمال".

اگر ان صورتوں میں طلاق کی نیت کر لی تو طلاق رجعی واقع ہوگی۔

③ تیسری بات یہ ہے کہ عورتوں کی دو قسمیں ہیں: ایک مدخول بہا اور دوسری غیر مدخول بہا، اگر عورت مدخول

بہا ہے تو ان الفاظ سے علی سبیل الاقتضاء طلاق واقع ہوگی، کہ عدت کے حیضوں کو شمار کر لو کیوں کہ ہم نے طلاق دے

دی ہے، اسی طرح استبري رحمك اور أنت واحدة میں ہے، دوسری عورت غیر مدخول بہا ہے اس کے سلسلے میں

طلاق کا ثبوت علی سبیل اطلاق المسبب علی السبب کے ہوگا، یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا ہوگا، مسبب ہے اعتداد اقراء اور سبب ہے طلاق۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسبب بول کر سبب وہاں مراد ہوتا ہے جہاں مسبب مقصود من السبب ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق سے عدت مقصود نہیں بلکہ طلاق کے مقاصد دوسرے ہوتے ہیں، مثلاً میاں بیوی کی آپس میں بنتی نہیں، یا عورت نافرمان ہے، وغیرہ ذلک، عدت تو صرف استبراء رحم کے لئے ہوتی ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینے کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ مسبب مختص ہو سبب کے ساتھ، اور یہ شرط یہاں موجود ہے اس لئے کہ اصلاً عدت شرعیہ مختص بالطلاق ہے اور موت وارتد اور غیرہ میں تبعاً عدت ہوتی ہے۔

تقسیم ثالث ظاہر انص، مفسر اور محکم کا بیان

التقسیم الثالث فی ظهور المعنی وخفائه، اللفظ إذا ظهر منه المراد یسمى ظاهراً بالنسبة إلیه، ثم إن زاد الوضوح بأن سيق الكلام له یسمى نصاً، ثم إن زاد حتى سد باب التأویل والتخصیص یسمى مفسراً، ثم إن زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضاً یسمى محکماً، كقوله تعالى: ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ظاهر فی الحل والحرمه، نص فی التفرقة بينهما، أي بین البیع والربوا؛ لأنه فی جواب الکفار عن قولهم: "إنما البیع مثل الربوا" وقوله تعالى: ﴿مِثْنَى وَثُلَّةٌ وَرِبَاعٌ﴾ ظاهر فی الحل نص فی العدد؛ لأن الحل قد علم من غیر هذه الآية، ولأنه إذا ورد الأمر بشيء مقید ولا یكون ذلك الشيء واجباً، فالمقصود إثبات هذا القید نحو قوله علیه السلام: "بیعوا سواء بسواء".

ترجمہ: تیسری تقسیم معنی کے ظہور اور خفا کے بیان میں ہے لفظ سے جب اس کی مراد ظاہر ہو تو ظہور کی وجہ سے اس کا نام ظاہر رکھا جاتا ہے، پھر اگر وضوح اس طرح زیادہ ہو کہ کلام اسی کے لئے چلایا گیا ہو تو اس کو نص کا نام دیا جاتا ہے، پھر اگر وضوح زیادہ ہو یہاں تک کہ تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جائے تو اسے محکم کا نام دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ یہ حلت بیع میں ظاہر اور بیان فرق میں نص ہے، یعنی بیع اور ربوا کے درمیان۔ اس لئے کہ یہ کفار کے اس قول کا جواب ہے ﴿إنما البیع مثل الربوا﴾ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول ﴿مِثْنَى وَثُلَّةٌ وَرِبَاعٌ﴾ بیان حلت میں ظاہر اور بیان عدد میں نص ہے اس لئے کہ حلت اس آیت کے علاوہ سے بھی معلوم ہے اور اس وجہ سے کہ جب کوئی چیز مقید وارد ہو اور وہ چیز واجب نہ ہو تو مقصود اس قید کا اثبات ہوتا ہے جیسے نبی علیہ السلام کا قول "بیعوا سواء بسواء"۔

التقسیم الثالث فی ظہور.....

تیسری تقسیم: ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے بیان میں اور خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کے بیان میں ہے۔ دو تقسیموں سے فارغ ہو گئے اب تیسری تقسیم شروع کر رہے ہیں جو ظہور و خفاء کے اعتبار سے ہے، اس تقسیم کے تحت آٹھ قسمیں ہیں، اگر کسی لفظ کا معنی و مراد ظاہر ہے تو وہ ظاہر ہے، اور اگر اس ظہور میں مزید اضافہ ہو یاں طور کہ اس میں کلام چلایا گیا ہو تو یہ نص ہے، مزید اگر ظہور ہو کہ تاویل و تخصیص کا دروازہ بند کر دیا گیا ہو تو مفسر ہے، اگر ظہور اپنی انتہاء کو پہنچا اور نسخ کا دروازہ مقفل کر دیا گیا ہو تو یہ محکم ہے۔

ظاہر و نص دونوں کی مثال

① ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ہے، یہ آیت حلت بیع اور حرمت ربوا کے بیان میں ظاہر ہے۔ بیع اور ربوا میں فرق ثابت کرنے کے سلسلے میں نص ہے، کیونکہ یہ آیت کفار کے قول ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ کے جواب میں وارد ہوئی ہے۔

② ﴿مَنْعَى وَثَلْت وَرَبَاعٌ﴾ یہ آیت بھی دونوں کی مثال ہے، حلت کے بیان میں تو ظاہر ہے یعنی نکاح کرنا حلال ہے۔ اور نص ہے بیان عدد میں یعنی جس مقصد کے لئے چلا گیا ہے وہ عدد بیان کرنا ہے کہ چار تک شادیاں کرنے کی اجازت ہے۔ کیونکہ حلت تو اس آیت کے علاوہ ”وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ وغیرہ سے بھی ثابت ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ یہاں نکاح کو عدد سے مقید کر دیا گیا ہے، ای: منعی وثلث وربع اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی چیز کو مقید کر کے اس کا حکم دیا گیا ہو اور وہ چیز واجب نہ ہو تو قید مراد ہوتی ہے، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”بیعوا سواء بسواء“ میں قید مراد ہے، لہذا یہاں آیت میں بھی مقصد قید یعنی عدد کو بیان کرنا ہے۔

”مفسر“ اور ”محکم“ کی مثالیں

ونظیر المفسر قوله تعالى: ﴿فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمُ أَجْمَعُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَاتْلُوا الْمُشْرَكِينَ كَافَّةً﴾ والمحکم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ وقوله عليه السلام: ”الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة“ النظير ان الأولان للمفسر والمحکم مذکوران فی کتب الأصول، وفی التمثیل بهما نظر؛ لأن الفرق بین المفسر والمحکم أن المفسر قابل للنسخ، والمحکم غیر قابل له، والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى: ﴿فَسَجِدَ الْمَلَائِكَةَ كُلَّهُمُ أَجْمَعُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ

علیم ﴿فی ذلك سواء، لأنهم إن أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر؛ إذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وإن أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محکم؛ لأن الإخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما أن الإخبار بعلم الله لا يقبله فلہذا أوردت مثالین فی الحکم الشرعی لیظهر الفرق بین المفسر والمحكم فقوله تعالى: ﴿قاتلوا المشركين كافة﴾، مفسر؛ لأن قوله: "كافة" سد لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ، لكونه حکماً شرعياً، وقوله عليه السلام: "الجهاد ماض إلى يوم القيامة" محکم؛ لأن قوله إلى يوم القيامة سدا لباب النسخ.

ترجمہ: مفسر کی نظیر اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ اور ﴿قاتلوا المشركين كافة﴾ اور محکم کی نظیر ہے ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے "الجهاد ماض الى يوم القيامة" پہلی دو نظیریں مفسر اور محکم کی کتب اصول میں مذکور ہیں، لیکن ان کو بطور نظیر پیش کرنے میں اشکال ہے، اس لئے کہ مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر نسخ کو قبول کرتا ہے جب کہ محکم نسخ کو قبول نہیں کرتا، اور مذکورہ دونوں مثالیں ﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ اور ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ اس میں برابر ہیں، کیونکہ اگر لفظ کے اعتبار سے قول نسخ اور عدم نسخ مراد لیا جائے تو یہ دونوں مثالیں مفسر کی ہیں، اس لئے کہ دونوں آیتوں میں باعتبار لفظ نسخ سے مانع کوئی چیز نہیں ہے، اور اگر محل کلام کے اعتبار سے یا ان میں سے ہر ایک سے اعم مراد لیا جائے تو دونوں محکم ہیں کیوں کہ سجود ملائکہ کی خبر نسخ کو قبول نہیں کرتی جیسا کہ علم اللہ کی خبر اس کو قبول نہیں کرتی۔ اسی وجہ سے میں نے حکم شرعی میں دو مثالیں پیش کی ہیں تاکہ مفسر اور محکم میں فرق ظاہر ہو جائے، پس ﴿قاتلوا المشركين كافة﴾ مفسر ہے کہ اس لئے لفظ "کافة" تخصیص کے دروازے کو تو بند کر دیتا ہے، لیکن حکم شرعی ہونے کی وجہ سے نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور نبی علیہ السلام کا قول "الجهاد ماض إلى يوم القيامة" محکم ہے، کیوں کہ "إلى يوم القيامة" نسخ کے دروازے کو بند کر دیتا ہے۔

ونظير المفسر

بات ظاہر، نص، مفسر اور محکم کی چل رہی تھی، ظاہر، نص کی دو دو مثالیں آپ کے سامنے آئی تھیں اب مفسر اور محکم کی مثالیں دینا چاہتے ہیں۔

مفسر اور محکم کی عموماً کتابوں میں جو مثالیں دی جاتی ہیں ان میں مفسر کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿فسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ آیت میں فسجد الملائكة میں تاویل و تخصیص ہو سکتی تھی کہ کل نے سجدہ نہ کیا ہوگا، لیکن ”كلهم“ نے اس تاویل و تخصیص کو ختم کر دیا، پھر یہ تاویل ہو سکتی تھی کہ سجدہ تو ساروں نے کیا ہوگا لیکن متفرق طور پر تو اجمعون نے اس تاویل کو بھی ختم کر دیا البتہ اس میں نسخ کا احتمال موجود ہے اور محکم کی مثال اللہ کا ارشاد ہے: ﴿إن الله بكل شيء عليم﴾ کہ اس میں نسخ کا احتمال نہیں۔ ان دونوں مثالوں پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے جو کلام کیا وہ گوش دل سنا لیا جائے۔

مصنف فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مثالیں مفسر اور محکم کے لئے دی جاتی ہیں لیکن یہ مثالیں درست نہیں ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ مفسر میں نسخ کا احتمال موجود ہوتا ہے، اور محکم میں نسخ کا احتمال نہیں ہوتا، لیکن ان دونوں مثالوں کو سوچا جائے تو یہ دونوں ایک ہی طرح کی ہیں اس لئے کہ باعتبار الفاظ کے دونوں مثالیں قابل نسخ ہیں، کیوں کہ الفاظ میں کوئی مانع عن نسخ نہیں، لہذا دونوں مفسر کی مثالیں ہوئی نہ کہ ایک مفسر اور دوسری محکم کی، اور باعتبار محل یعنی باعتبار معنی یا اعم من اللفظ والمحل دیکھا جائے تو کسی میں بھی نسخ کا احتمال نہیں، لہذا دونوں مثالیں محکم کی ہوئیں کیوں کہ سجدہ ملائکہ کی خبر محل کے اعتبار سے نسخ کو قبول نہیں کرتی، جیسا کہ علم اللہ کی خبر نسخ کو قبول نہیں کرتی لہذا یہ مثالیں دینا درست نہیں۔ مصنف فرماتے ہیں اس لئے میں نے مناسب سمجھا کہ ایسی مثالیں دے دی جائیں کہ مفسر کی مثال واقعاً مفسر کی ہی ہو اور محکم کی مثال واقعہً محکم کی ہی ہو۔ چنانچہ میں نے مفسر کی مثال دی ﴿فاسئلوا المشركين كافة﴾ مشرکین تمام کے تمام کو قتل کر دو، یہاں كافة کا لفظ تاویل و تخصیص کے باب کو بند کرنے کے لئے ہے، لیکن اس میں نسخ کا احتمال موجود ہے، کیونکہ یہ حکم شرعی ہے، اور محکم کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ﴿الجهاد ماضٍ إلى يوم القيامة﴾ اس میں ”إلى يوم القيامة“ کے الفاظ کی وجہ سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

تقسیم ثالث کی مزید تفصیل اور خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کا بیان

والكل يوجب الحكم إلا أنه يظهر التفاوت عند التعارض، وإذا خفي فلان خفي لعارض يستمى خفياً، وإن خفي لنفسه فلان أدرك عقلاً فمشكل، أو لا بل نقلاً فمجمل، أو لا أصلاً فمتشابہ، فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر، فينظر إن كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل إما لغموض في المعنى نحو: ﴿وإن كنتم جنباً

فاطہروا ﴿فَإِنْ غَسَلَ ظَاهِرَ الْبَدَنِ وَاجِبَ وَغَسَلَ بَاطِنَهُ سَاقِطٌ، فَوَقَعَ الْإِشْكَالُ فِي الْفَمِ، فَإِنَّهُ بَاطِنٌ مِنْ وَجْهِ حَتَّى لَا يَفْسُدَ الصَّوْمُ بِإِتْلَاعِ الرِّيقِ، وَظَاهِرٌ مِنْ وَجْهِ حَتَّى لَا يَفْسُدَ بِدُخُولِ شَيْءٍ فِي الْفَمِ . فَاعْتَبَرْنَا الْوُجْهَيْنِ، فَالْحَقُّ بِالظَّاهِرِ فِي الطَّهَارَةِ الْكُبْرَى حَتَّى وَجِبَ غَمْسُهُ فِي الْجَنَابَةِ وَبِالْبَاطِنِ فِي الصَّغْرَى فَلَا يَجِبُ غَمْسُهُ فِي الْحَدِثِ الْأَصْغَرِ، وَهَذَا أَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ بِالتَّشْدِيدِ يَدُلُّ عَلَى التَّكْلِفِ وَالْمَبَالِغَةِ، لَا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ أَوْ لَا اسْتِعَارَةَ بِدِيعَةٍ نَحْوُ: ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ فَقَوْلُهُ: أَوْ لَا اسْتِعَارَةَ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ: وَالْمَشْكَالُ إِمَّا لُغْمُوضٌ فِي الْمَعْنَى، وَإِنَّمَا أَشْكَلَ هَذَا بِسَبَبِ الْاسْتِعَارَةِ؛ لِأَنَّ الْقَارُورَةَ تَكُونُ مِنَ الزَّجَاجِ لَا مِنَ الْفِضَّةِ فَالْمُرَادُ أَنَّ صِفَاءَهَا صِفَاءُ الزَّجَاجِ وَبَيَاضُهَا بَيَاضُ الْفِضَّةِ.

ترجمہ: ان میں سے ہر ایک حکم کو واجب کرتا ہے مگر یہ کہ فرق تعارض کے وقت ظاہر ہوگا۔ جب خفی ہو اگر کسی عارض کی وجہ سے خفا ہو تو اسے خفی کہا جاتا ہے اور اگر اپنی ذات کی وجہ سے خفی ہو تو اگر عقل سے اس کا ادراک ممکن ہو تو مشکل ہے اور اگر ادراک نقل سے ممکن ہو تو مجمل ہے۔ اور اگر بالکل ادراک نہ ہو تو متشابہ۔ خفی جیسے آیۃ السرقة۔ یہ طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے، کیونکہ یہ دونوں (چور کے علاوہ) دوسرے ناموں کے ساتھ خاص ہیں۔ پس دیکھا جائے گا اگر خفاء کسی زیادتی کی وجہ سے ہو تو حکم ثابت ہوگا اور نقصان کی وجہ سے ہو تو نہیں، اور مشکل یا تو معنی میں گہرائی کی وجہ سے مشکل ہوگا، جیسے ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ پس ظاہر بدن کا دھونا تو واجب ہے اور باطن بدن کا غسل ساقط ہے۔ پس ”منہ“ (کے بارے میں) اشکال پیدا ہوا کہ یہ من وجہ باطن ہے یہاں تک کہ تھوک نکلنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اور من وجہ ظاہر ہے یہاں تک کہ کوئی چیز منہ میں داخل کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ تو ہم نے دونوں جہتوں کا اعتبار کیا اور طہارۃ کبریٰ (یعنی غسل) میں ظاہر کے ساتھ ملا دیا گیا یہاں تک کہ غسل جنابت میں اس کا دھونا واجب ہے اور طہارت صغریٰ (یعنی وضو) میں باطن کے ساتھ ملایا گیا، پس حدیث اصغر میں دھونا واجب نہیں ہے اور یہ اپنے عکس (والی صورت) سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ تشدید کے ساتھ مبالغہ اور تکلف پر دلالت کرتا ہے نہ کہ ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ یا استعارہ بدیعہ کی وجہ سے (مشکل ہوگا) جیسے ﴿قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ﴾ پس مصنف رحمہ اللہ کا قول ”أَوْ لَا اسْتِعَارَةَ“ کا عطف ہے ”وَالْمَشْكَالُ إِمَّا لُغْمُوضٌ فِي الْمَعْنَى“ پر، اور یہ استعارہ کی وجہ سے

مشکل ہو گیا۔ اس لئے کہ ”قارورۃ“ شیشے کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا۔ پس مراد یہ ہوگا کہ اس کی صفائی و سترائی شیشے کی طرح ہوگی اور سفیدی چاندی کی طرح۔

والکل یوجب الحکم إلا أنه.....

یہ سارے کے سارے گزشتہ اقسام چاہے ظاہر ہو نص ہو چاہے مفسر ہو محکم ہو ہر ایک حکم کو واجب کر دیتا ہے، البتہ جب ان کا آپس میں تعارض ہو تو تعارض کے موقع پر قوی کو ترجیح ہوگی، ہم دیکھتے ہیں ظاہر کے مقابلے میں نص کی قوت زیادہ ہے لہذا جب ظاہر اور نص میں تعارض ہو تو نص کو ترجیح ہوگی، چنانچہ ﴿وَأَجَلْ لَكُمْ مَا وُورَاءَ ذَلِكَ﴾ یہ آیت کریمہ ظاہر کے اعتبار سے چار سے زیادہ شادیوں کی اجازت دیتی ہے، اس کے مقابلے میں نص ہے ﴿مَثْنَى وَثُلَتٍ وَرَبَاعٍ﴾ جس سے چار پر اقتصار واجب ہے زیادہ کی اجازت نہیں، لہذا یہاں نص پر عمل ہوگا، اسی طرح نص کے مقابلے میں مفسر کی قوت زیادہ ہے، لہذا عند التعارض مفسر کو ترجیح ہوگی، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”المستحاضة تنوضاً لكل صلوة“ اس میں نص مستحاضہ کا حکم ہے کہ ہر نماز کے لئے وضوء کرے اس میں تاویل و تخصیص بھی ہو سکتی ہے، اس کے مقابلے میں مفسر ہے، وہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے ”المستحاضة تنوضاً لوقت كل صلوة“ یعنی مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضوء کرے گی، ہر نماز کے وقت کا مطلب یہ ہے کہ ایک وقت میں وضوء کر لیا تو اس سے وقتی نماز پڑھ سکتی ہے قضاء اور نوافل بھی جتنے چاہے پڑھ سکتی ہے، لیکن دوسرے وقت کے دخول کے بعد دوبارہ وضوء کرنا پڑے گا لہذا یہاں مفسر پر عمل ہوگا۔

مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہے لہذا جب ان دونوں میں تعارض ہو تو محکم کو ترجیح ہوگی، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَوْنِي عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ یہ آیت قبول شہادۃ میں مفسر ہے کیونکہ گواہوں کی تفسیر اس میں موجود ہے کہ وہ عادل ہوں۔ اسی طرح یہ آیت مفسر ہونے کے اعتبار سے محدود فی القذف کی گواہی کو قبول کرنے کی اجازت دیتی ہے جب کہ وہ محدود فی القذف عادل ہو۔ لیکن اس کے مقابلے میں محکم ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ ہے یعنی محدود فی القذف کی گواہی کبھی بھی قبول نہ کرو، یہ آیت محدود فی القذف کی گواہی رد کرنے میں محکم ہے لہذا اسی محکم کو ترجیح ہوگی۔

خفی، مشکل، مجمل اور متشابہ کا بیان

وَإِذَا خَفِيَ فَلَانْ خَفِيَ لِعَارِضٍ.....: یہاں سے ظاہر نص وغیرہ کے مقابلات یعنی خفی مشکل مجمل

اور تشابہ کا بیان ہے، اگر کلام میں خفاء ہے تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- یہ خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے۔ ۲- یہ خفاء خود کلام کی وجہ سے ہے۔ اب اگر عارض کی وجہ سے ہو تو اس کو خفی کہا جائے گا، اور اگر خود کلام کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- اس کا ادراک عقلاً ممکن ہے۔ ۲- اس کا ادراک عقلاً ممکن نہیں ہے۔ اگر اس کا ادراک عقلاً ممکن ہو تو مشکل ہے، اگر عقلاً ممکن نہ ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں: ۱- اس کا ادراک نقلاً من المجمل ممکن ہے۔ ۲- اس کا ادراک نقلاً من المجمل ممکن نہیں ہے۔ اگر اس کا ادراک نقلاً من المجمل ممکن ہے تو مجمل اور اگر نہیں تو تشابہ۔

خفی کی مثال

خفی کی مثال آیت سرقہ ہے ﴿السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما﴾ یہ آیت کریمہ چور کے بارے میں ظاہر ہے، لیکن نباش اور طرار کے بارے میں خفی ہے، اگرچہ دونوں کا فعل از قسم سرقہ ہے لیکن ان کا نام الگ الگ ہے، انہیں سارق کے نام سے یاد نہیں کیا جاتا لفظ سارق ان کے حق میں خفی ہے کہ آیا سارق کا حکم ان پر لگ سکتا ہے یا نہیں؟ اور یہ خفاء اسی عارض یعنی نام الگ الگ ہونے کی وجہ سے ہے، اس خفاء کی بناء پر قطع ید کا حکم بھی خفی ہو گیا کہ آیا طرار و نباش کا قطع ید ہوگا یا نہیں لہذا دیکھا جائے گا کہ خفاء زیادہ فی المعنی کی وجہ سے ہے تو پھر سارق کا حکم لگایا جائے گا جیسے طرار ہے جیب کترا، کیونکہ چور تو سوئے ہوئے آدمی کا مال خفیہ چوری کرتا ہے اور طرار جاگے ہوئے آدمی کا مال لیتا ہے، اس کے اندر معنی سرقہ بطریق کمال موجود ہے، لہذا جیب کترے پر چور کا حکم جاری ہوگا اور اگر خفاء بوجہ نقصان ہو تو پھر سارق کا حکم نہیں لگایا جائے گا جیسے نباش کفن چور پر کہ اس میں معنی سرقہ کے مقابلہ میں کمی ہے کہ یہ زندہ کے مقابلے میں مرے ہوئے سے چوری کرتا ہے اور مکان محفوظ کی بجائے مکان غیر محفوظ سے چوری کرتا ہے، لہذا کفن چور پر چور کا حکم جاری نہ ہوگا۔

مشکل کی مثال

مشکل کی دو صورتیں ہمارے سامنے ہیں: ۱- ایک صورت یہ ہے کہ غموض فی المعنی کی وجہ سے اس میں اشکال ہو۔ ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ استعارہ بدیہ کی وجہ سے اس میں اشکال ہو۔

۱- پہلی صورت: ﴿وان كنتم جنباً فاطهروا﴾ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ غسل جنابت کی

صورت میں ظاہر بدن کو دھونا چاہئے نہ کہ باطن کو، اب ”منہ“ میں اشکال آ گیا کہ آیا یہ ظاہر بدن میں سے ہے یا باطن میں سے، کیونکہ ایک اعتبار سے یہ باطنی اعضاء میں سے ہے اس لئے کہ روزہ دار تھوک نگل جاتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا

اور ایک اعتبار سے ظاہری اعضاء میں سے ہے، کیونکہ ”منہ“ میں کسی چیز کے ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اس اشکال کو عقلاً دفع کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ دونوں وجہوں کا ہم نے اعتبار کیا ہے، اس طرح سے کہ طہارۃ کبریٰ میں ”منہ“ کو ظاہری اعضاء میں سے قرار دیا کہ جنابت کے غسل میں اس کا دھونا واجب ہے، اور طہارت صغریٰ میں ”منہ“ کو باطنی اعضاء میں سے قرار دیا کہ حدث اصغر کی صورت میں اس کا دھونا واجب نہیں، ہمارا یہ فیصلہ اس کے برعکس سے بہتر ہے اس لئے کہ غسل کے بارے میں فرمایا ”فسطهروا“ اس میں مبالغہ ہے اور وضو کے بارے میں مبالغہ نہیں ہے صرف فاغسلوا کا حکم ہے۔

۲۔ دوسری صورت: اشکال پیدا ہوا استعارہ بدیعی کی وجہ سے، مثلاً ﴿قواریر من فضة﴾ یعنی ”شیشے، چاندی کے بنے ہوئے ہوں گے“، حالانکہ شیشے تو کانچ سے بنتے ہیں چاندی سے نہیں تو معلوم ہوا کہ یہاں پر انوکھا استعارہ موجود ہے وہ اس طرح کہ جنت کے جو برتن ہونگے تو وہ صفائی میں شیشہ جیسے ہوں گے اور سفیدی میں چاندی کی طرح چمکدار ہوں گے۔

”مجمل“ اور ”متشابہ“ کی مثالیں

والمجمل كآية الربوا، فإن قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ مجمل؛ لأن الربوا في اللغة هو الفضل، وليس كل فضل حراماً بالإجماع ولم يعلم أن المراد أي فضل فيكون مجملاً ثم لما بين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الربوا في الأشياء الستة احتيج بعد ذلك إلى الطلب والتأمل، ليعرف علة الربوا، والمحکم فی غیر الأشياء الستة والمتشابه كالمقطعات في أوائل السور واليد والوجه ونحوهما.

ترجمہ: اور مجمل جیسے آیت ربوا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ﴿حرم الربوا﴾ مجمل ہے، اس لئے کہ ربوا لغت میں زیادتی کو کہا جاتا ہے اور بالاجماع ہر زیادتی حرام نہیں ہے اور معلوم نہیں کہ یہاں کوئی زیادتی مراد ہے لہذا یہ مجمل ہے۔ پھر جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ چیزوں میں ربوا کو بیان فرمایا تو اس کے بعد طلب و تأمل کی ضرورت پڑی تاکہ علت ربوا سے دوسری اشیاء میں حکم معلوم کیا جائے، اور ”متشابہ“ جیسے کہ سورتوں کی ابتداء میں حروف مقطعات اور لفظ ”وجہ“ اور لفظ ”ید“ وغیرہ۔

مجمل کی مثال

خفی اور مشکل کے بارے میں مثالیں آپ کے گوش گزار کر دی اب چاہتے ہیں کہ مجمل کی مثال بھی دیں تو

محمل کی مثال: ربوا والی آیت ﴿وحرّم الربوا﴾ ہے یہ آیت محمل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ربوا کو حرام قرار دیا ہے اور ”ربوا“ بڑھوتری اور فضل کو کہتے ہیں، اور بات یہ ہے کہ کوئی بھی بیع بڑھوتری سے خالی نہیں لہذا کوئی بڑھوتری حرام ہے، اس بارے میں آیت کریمہ محمل ہے، پھر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا کی تفصیل اشیاء ستہ کی صورت میں بیان فرمائی ”الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل والفضل ربوا أو كما قال (هكذا لفظ الحديث في شرح البر جندی)۔

اس سے معلوم ہوا کہ اشیاء ستہ میں بڑھوتری حرام ہے، لیکن ان کے علاوہ کون کوئی چیزوں میں بڑھوتری حرام ہے اور کون کون سی چیز میں جائز ہے، یہ محمل ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ کا قول ذکر کیا جاتا ہے کہ انہوں نے دعا مانگی: ”اللهم بين لنا أبواب الربوا“ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اشیاء ستہ کی تفصیل آئی تو وہ بہت خوش ہوئے لیکن پھر بھی انہوں نے فرمایا کہ ابھی بات پوری نہیں ہوئی، یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا کرتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے چلے گئے لیکن ربوا کی تفصیل بیان نہیں فرمائی۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ حضرات ان اشیاء ستہ سے علت نکالتے ہیں اور اسی علت سے پھر دوسری چیزوں پر حکم لگاتے ہیں، لیکن اس علت نکالنے میں ان کے درمیان اختلاف ہوا ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے قدر و جنس کو ”ربوا“ کی علت قرار دیا اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے قوت اور ادخار کو، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نطعم اور ثمنیت کو ربوا کی علت قرار دیتے ہیں۔

متشابہ کی مثال

متشابہ خفاء کی چوتھی اور آخری قسم ہے جس کے معنی کا ادراک نہ عقلاً ممکن ہے اور نہ نقلاً، پھر متشابہ کی بھی دو قسمیں ہیں: ۱۔ جس کا معنی کسی طرح بھی سمجھ نہ آتا ہو جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات ہیں۔ ۲۔ لغوی معنی تو سمجھ آتا ہو لیکن مرادی معنی مخفی ہو، جیسے ”ید اللہ“ میں لفظ ”ید“ کا معنی لغوی ہے لیکن معنی مرادی مخفی ہے، اسی طرح لفظ ”وجہ“ کا لغوی معنی چہرہ ہے لیکن معنی مرادی محمل ہے۔

خفی، مشکل، محمل اور متشابہ کا حکم

وحکم الخفی الطلب، والمشکل الطلب والتأمل، والمحمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إن احتیج إليهما، كما في الربوا، والمتشابه التوقف أي: حكم المتشابه التوقف - فهذا من باب العطف على معمولي عاملين والمجرور مقدم نحو: في الدار زيد والحجرة عمرو - على اعتقاد الحقبة

عندنا على قراءة الوقف على "إلا الله" في قوله تعالى: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾ فبعض العلماء قرأ بالوقف على "إلا الله" وفقاً لازماً، والبعض قرأ بلا وقف، فعلى الأول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات، وهو مذهب علمائنا، وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين، والإقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين، وهذا يفهم من قوله ﴿آمنا به كل من عند ربنا﴾ أي سواء علمنا أو لم نعلم والأليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى: ﴿ربنا لا تُزِغْ قلوبنا﴾ سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي إلى اتباع المتشابهات الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة، وأيضاً على ذلك المذهب "يقولون آمنا" خبر مبتدأ محذوف، والحذف خلاف الأصل. فكما ابتلي من له ضرب جهل بالإمعان في السير أي: في طلب العلم، والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم، ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه، وهذا جواب إشكال وهو أن الكلام للإفهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فما الفائدة في إنزال المتشابهات فنجيب أن الفائدة في الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب، فإن رياضة البليد تكون بالعدو، ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير، وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى أي: هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى، والنوعان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم، وإنما كان أعظمهما بلوى؛ لأن هذا الابتلاء هو أن يسلم ذلك إلى الله و يفوضه إليه ويلقى نفسه في مدرجة العجز والهوان، ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم، وهذا منتهى أقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الإدراك إدراك.

ترجمہ: اور خفی کا حکم طلب ہے اور مشکل کا حکم طلب و تامل ہے، اور مجمل کا حکم استفسار پھر طلب پھر تامل ہے، اگر طلب و تامل کی ضرورت پڑے جیسا کہ ربو امیں ہے اور تشابہ کا توقف یعنی تشابہ کا حکم توقف ہے یہ عطف علی معمولی عالمین و الحرج و در مقدم کے قبیل سے ہے، جیسے "فی الدار زید والحجر عمرو"۔ اور تشابہ میں توقف ہمارے نزدیک اس کی حقیقت یعنی حق ہونے کا اعتقاد رکھنے کے ساتھ ہوگا۔ جو اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وما یعلم تأویلہ إلا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ﴾ میں لفظ "إلا اللہ" پر وقف والی قرأت کے مطابق ہوگا۔ بعض حضرات نے "إلا اللہ" پر وجوبی طور پر وقف کے ساتھ پڑھا

ہے اور بعض نے بغیر وقف کے پڑھا ہے، پس پہلی قرأت کے مطابق راسخ فی العلم غیر عالم بالمعتابہات ہوگا اور یہی ہمارے علماء کا مذہب اور نظم قرآن کے مناسب ہے کہ تشابہات کے پیچھے پڑنے کو گمراہوں کا حصہ بنایا گیا اور ان کی حقیقت کا اقرار باوجودیکہ اس کا ادراک ممکن نہیں راسخین کا حصہ قرار دیا گیا اور یہ ﴿امنا بہ کل من عند ربنا﴾ سے سمجھ میں آ رہا ہے چاہے ہمیں معلوم ہو یا نہ ہو، اس مقام کے زیادہ مناسب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿ربنا لا تُرِغْ قُلُوبَنَا﴾ مذکورہ گمراہی سے بچنے کا سوال ہو، جو کہ اتباع تشابہات کی طرف ایسا داعی ہے جو انسان کو فتنے اور ضلالت میں ڈالنے والا ہے، اسی طرح اُس مذہب کے مطابق ”بقولون امنا بہ“ مبتدا محذوف کی خبر ہوگا اور حذف اصل کے خلاف ہے، پس جس طرح جاہل کو علم میں امتحان وغور (کے امتحان) میں مبتلا کیا گیا ہے یعنی طلب علم میں اور مراد یہ ہے کہ تمام کوششوں اور طاقتوں کو طلب علم میں صرف کرے اسی طرح راسخ فی العلم کو توقف (کے امتحان) میں مبتلا کیا گیا، یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ کلام تو سمجھانے کے لئے ہوتا ہے اور جب راسخ فی العلم کا تشابہات کے علم میں کوئی حصہ نہ ہو تو تشابہات کے نازل کرنے کا کیا فائدہ؟ ہم جواب دیتے ہیں کہ فائدہ یہی ابتلاء امتحان ہے پس جس طرح جاہل کو طلب علم میں مبالغے کے ساتھ مبتلا کیا گیا اسی طرح عالم اور راسخ کو طلب و تامل کے سلسلے میں ذہن کی لگام کھینچنے کے ساتھ مبتلا کیا گیا اس لئے کہ سست گھوڑے کی ورزش دوڑنے کے ساتھ ہوتی ہے جب کہ چست کی لگام کھینچنے اور چلنے سے روکنے کے ساتھ۔ اور یہ ابتلاء امتحان اور ثواب کے اعتبار سے بہت بڑا ہے۔ یعنی ابتلاء کی یہ نوع امتحان کے اعتبار سے دونوں انواع میں سے بڑی ہے۔ اور ابتلاء کی دونوں انواع، ابتلاء الجاہل اور ابتلاء العالم ہیں۔ جو ہم نے ذکر کر دی ہیں۔ اور ثواب کے اعتبار سے یہ نوع اس لئے بڑی ہے کہ یہ ابتلاء کہ (انسان) سب کچھ اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دے اور اپنے آپ کو کمزوری اور عجز کی جگہ میں ڈال دے، اور اس کا علم اللہ کے علم کے مقابلے میں ”لا شئی“ ہو جائے، اور بحر فائیں اس کا کوئی نام و نشان باقی نہ رہے۔ یہ طالب علم کا آخری درجہ ہے، اور کہا گیا ہے کہ علم کے پانے سے عاجزی ظاہر کرنا بھی علم ہے۔

وحکم الخفی الطلب.....

یہاں سے خفاء کی چار قسموں کا حکم بیان فرماتے ہیں، فرمایا کہ خفی کا حکم ہے طلب کرنا، طلب کا معنی یہ ہے کہ اس لفظ کو دیکھیں گے کہ آیا خفاء زیادت فی المعنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے۔ جب ہم نے اس کو

طلب کر لیا تو اس کا خفاء ختم۔ اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ کوئی شخص روپوش ہو جائے، اس کی روپوشی کی جگہ بھی معلوم ہے اور اس نے حلیہ بھی تبدیل نہیں کیا لہذا طلب کرنے سے جب وہ مل جائے تو فوراً پہچان لیا جائے گا۔

مشکل کا حکم

مشکل جس طرح دوسری قسم ہے اسی طرح اس میں کام بھی دو کرنے ہیں ۱۔ طلب کی ضرورت کہ اس لفظ کے کیا کیا معانی ہیں۔ ۲۔ طلب کے بعد تامل غور و فکر کی ضرورت ہے۔ کہ اس مقام پر یہ کون سے معنی کے لئے استعمال ہوا ہے، مثلاً: ”اُنسی شتتم“ میں لفظ ”اُنسی“ ہے کہ یہ دو معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے: ۱۔ من این کے معنی میں، جیسے ﴿اُنسی لك هذا﴾ ای من این لك هذا الرزق الا نسی۔ ۲۔ کیف کے معنی میں، جیسے ﴿اُنسی لك هذا﴾ ای كيف يكون لي ولد ولم يمسسني بشر۔ اب اولاً تو ہم نے لفظ اُنسی کے دونوں معنی معلوم کئے، پھر آیت مذکورہ ”اُنسی شتتم“ میں دونوں معانی میں سے کسی معنی کو متعین کرنے کے لئے غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہاں پر معنی ثانی مراد ہے، تو اب ”اُنسی شتتم“ کا معنی ہوگا: من أي كيفية شتتم من القيام والقيود والاضطجاع، بشرطان استخدام القبل، لا الدبر۔ اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ کوئی شخص روپوش ہو جاتا ہے اس کی روپوشی کا علاقہ تو معلوم ہے لیکن اس نے حلیہ تبدیل کر لیا ہے پہلے تو شلوار قمیص پہنتا تھا لیکن اب ٹی شرٹ پہنتا ہے، پہلے داڑھی تھی اب کلین شیو ہے۔ پہلے ہم اس کو طلب کریں گے، پھر اس کے بعد تامل کریں گے کہ آیا یہ وہی شخص ہے یا نہیں۔

محمل کا حکم

محمل جیسے تیسرے نمبر پر ہے تو اس میں کام بھی تین کرنے پڑتے ہیں: ۱۔ استفسار ہو، ۲۔ پھر طلب ہو، ۳۔ پھر تامل ہو، طلب اور تامل کی اگر ضرورت ہوئی تو ان سے کام لیا جائے گا۔

اس کی مثال یوں دی جاتی ہے کہ کوئی شخص روپوش ہو جائے اور روپوشی کا علاقہ بھی معلوم نہیں ہے اور ساتھ ساتھ اس نے حلیہ بھی تبدیل کر لیا ہے اب ہمیں ایک کام تو یہ کرنا ہوگا کہ گلی گلی پوچھنا پڑے گا فلاں قسم کا آدمی تو نظر نہیں آیا، پھر جب پتہ چلا کہ پشاور یا درہ خیبر میں روپوش ہے تو پھر طلب کریں گے پھر تامل کہ آیا یہ وہی آدمی ہے؟ اس میں یہ بات ہے کہ بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ محمل میں استفسار سے مسئلہ حل ہو جاتا ہے اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ استفسار سے مسئلہ حل نہیں ہوتا، لہذا پھر طلب و تامل کرنا ہوگا، جیسے کہ آیت ”ربو“ کہ اس میں استفسار کے بعد

علت معلوم کرنے کے لئے طلب و تامل کی بھی ضرورت ہوتا ہے۔

متشابہ کا حکم

مثلاً کوئی شخص غائب ہو جائے اور اس کے ہمعصر بھی دنیا سے رخصت ہو جائیں اس کی پہچان کی کوئی صورت باقی نہ رہے گی۔ متشابہ کا بھی یہی حال ہے کہ اس کی حقیقت معلوم ہونے کی کوئی صورت نہیں رہتی، چنانچہ اس کا حکم ہے التوقف علی اعتقاد الحقیۃ عندنا اور یہ معنی لفظ لا اللہ پر وقف کرنے سے ثابت ہوتے ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ حضرات ائمہ میں سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ لفظ لا اللہ پر وقف کرنا لازم ہے یہی مذہب احناف کا ہے، مطلب یہ ہوگا کہ اللہ کے علاوہ متشابہات کے معانی کو کوئی نہیں جانتا اور آگے نیا جملہ ہے، دوسرا مذہب یہ ہے کہ لا اللہ پر وقف نہیں تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ اور راسخین فی العلم سب متشابہات کے معانی جانتے ہیں۔

ہمارے مسلک کی تائید تین باتوں سے ہوتی ہے: ۱- ایک تو اس بات سے تائید ہوتی ہے کہ متشابہات کے پیچھے پڑنا یہ دلوں کی ٹیڑھائی کی علامت ہے تو یقیناً راسخین فی العلم کے دلوں میں کج روی نہیں ہے، لہذا راسخین فی العلم نہ تو متشابہات کے پیچھے پڑتے ہیں اور نہ ہی ان کے معانی کو جانتے ہیں۔ ۲- ﴿رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا.....﴾ یہ دعاء راسخین فی العلم مانگ رہے ہیں کہ یا اللہ! ہمیں دلوں کی زلیغ سے بچالے، اس لئے کہ متشابہات کے پیچھے پڑنا انسان کو فتنہ اور گمراہی میں ڈالتا ہے، تو راسخین فی العلم، متشابہات کے پیچھے پڑنے سے بچنے کے لئے دعاء مانگ رہے ہیں، پھر کیسے وہ متشابہات کے معانی کو جانتے ہیں؟ ۳- اگر لفظ لا اللہ کی بجائے فی العلم پر وقف ہو تو آگے یقولون نیا جملہ ہوگا اور اس کے لئے مبتدا کو محذوف نکالنا پڑے گا اور حذف خلاف اصل ہے جبکہ ہمارے مذہب پر والراسخون مبتداء ہے اور ”یقولون“ خبر ہے، کسی محذوف کو ماننے کی ضرورت نہیں ہے۔

فکما ابتلي من له.....: متشابہات کے متعلق احناف کا مذہب یہ بیان ہوا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ متشابہات کی مراد کو کوئی نہیں جانتا، اس پر سوالیہ یہ ہے کہ متشابہات کو نازل کرنے کا کیا فائدہ ہوا، کیونکہ کلام ہوتا ہے سمجھانے کے لئے اور متشابہات کے معنی کو تو کوئی نہیں سمجھتا لہذا نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ کلام کا مطلب کبھی تو سمجھانا ہوتا ہے اور کبھی کلام سے غرض امتحان و آزمائش بھی ہوتی ہے، متشابہات کا نازل کرنا سمجھانے کے لئے تو نہیں لیکن آزمائش کے لئے ضرور ہے، وہ اس طرح کہ ایک آدمی

جاہل ہے علم سے متنفر ہے، آپ اس سے کہتے ہیں کہ علم یکھو، اس میں دنیا و آخرت کا فائدہ ہے یہ اس کے لئے امتحان ہے کہ وہ تو علم سے متنفر ہے اور آپ اس کو علم میں لگا رہے ہیں۔ اور دوسری طرف عالم کے لئے یہ امتحان ہے کہ عالم من حیث العالم کی شان یہ ہے کہ علم کی جستجو میں لگا رہے تو اب اس سے کہا جائے کہ تشابہات کے پیچھے مت لگو، تو یہ اس عالم کے لئے امتحان ہے، اس لئے کہ اس کو جس چیز کی جستجو اور تلاش ہے آپ اس کو اس سے روک رہے ہیں۔ اور پھر عالم کا یہ امتحان جاہل کے امتحان سے بڑا ہے۔ کیوں کہ اس میں انسان اپنے علم کو اللہ کے علم کے حوالے کر دیتا ہے کہ میں کچھ نہیں جانتا خدا جانتا ہے اور اپنے آپ کو لاشیاء کہہ دیتا ہے اور یہ بہت بڑی بات ہے اس لئے کہ انسان ساری دنیا کو الٹنے پلٹنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے لیکن اپنے کو لاشیاء نہیں کہتا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنے علم کے ادراک سے عجز کا اظہار علم ہے۔

دلیل لفظی کا بیان

مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأنه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل، أي يكون منقولاً من الموضوع له إلى معنى آخر والتخصيص والتقديم وقد أورد في مثاله: ﴿وَأَسْرَوْا النُّحُومَ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ تقديره والذين ظلموا أسروا النجوى. كيلا يكون من قبيل "أكلوني البراغيث"، والتأخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية أما الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف والنحو فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر، وأما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك إلى آخره. فلأن مبناها على الاستقراء وهذا باطل أي: ما قيل: إن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين؛ لأن بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة، ورفع الفاعل ونصب المفعول، وإن "ضرب" وما على وزنه فعل ماض، وأمثال ذلك، فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ونحن لا ندعي قطعية جميع النقلات و من ادعى أن لا شيء من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود "بغداد" فما هو إلا مجزأ السفسة والعناد، والعقلاء لا يستعملون الكلام في خلاف الأصل عند عدم القرينة، وأيضاً قد نعلم بالقرائن القطعية أن الأصل هو المراد ولا تبطل فائدة التخاطب و قطعية المتواتر أصلاً. وأعلم أن العلماء يستعملون العلم القطعي في معنيين:

أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلاً كالمحكم والمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلاً: فالأول يُسمونه علم اليقين والثاني علم الظمانينة.

ترجمہ: مسئلہ کہا گیا ہے کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی اس لئے کہ دلیل لفظی کا دار و مدار نقل لغت، صرف، نحو، عدم اشتراک، مجاز، اضمار اور نقل نہ ہونے پر ہے (نقل) یعنی معنی موضوع لہ سے غیر موضوع لہ کی طرف منقول ہو، اور تخصیص و تقدیم پر ہے اور اس کی مثال میں علماء نے یہ آیت پیش کی ہے ﴿وَأَسْرِوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ اس کی تقدیر ہے ”والذين ظلموا أسروا النجوى“ (یہ تقدیر اس لئے پیش کی تاکہ یہ ”اکلونى البراغيث“ کے قبیل سے نہ ہو جائے اور ناخ و معارض عقلی نہ ہو یہ تمام (امور) ظنیہ ہیں، جہاں تک تعلق ہے امور وجودیہ کا یعنی نقل لغت صرف اور نحو تو راویوں کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے اور تو اترا نہ ہونے کی وجہ سے ظنیہ ہیں اور جہاں تک تعلق ہے امور عدمیہ کا جو کہ ”عدم الاشتراک“ سے آخر تک بیان ہوئے ہیں تو اس وجہ سے کہ ان امور کا دار و مدار استقرار پر ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ دلیل لفظی یقین کا فائدہ نہیں دیتی یہ باطل ہے اس لئے کہ لغت، صرف اور نحو میں سے بعض اشیاء حد تو اترا کو پہنچی ہوئی ہیں جیسے لغات مشہورہ، فاعل کا رفع، مفعول کا نصب اور یہ (مسئلہ) کہ ”ضَرَبَ“ اور جو اس کے وزن پر ہوگا فعل ماضی ہے، پس ہر وہ ترکیب جو ان مشہورات سے مرکب ہو قطعی ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ قول ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ اور ہمارا دعویٰ یہ نہیں کہ تمام نقلیات قطعی ہیں اور جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ ان تراکیب میں سے کوئی بھی چیز اپنے مدلول پر دلالت کرنے میں قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی تو یہ تمام متواترات کا انکار ہوگا جیسے وجود بغداد کا انکار، پس یہ صرف جہالت اور محض عناد ہوگا۔

اس لئے کہ عقلاء اپنے کلام کو بغیر قرینہ کے خلاف اصل میں استعمال نہیں کرتے اور یہ بھی ہے کہ ہمیں قرائن قطعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو اصل ہے وہی مراد ہے ورنہ فائدہ مخاطب اور متواتر کی قطعیت بالکل ختم ہو جائے گی۔ جان لو کہ علماء رحمۃ اللہ علیہم علم قطعی کو دو معنوں میں استعمال کرتے ہیں: ۱- ایک یہ کہ جو احتمال کو بالکل ختم کر دے جیسے محکم اور متواتر ۲- اور دوسرا یہ کہ قطعی وہ ہے جو اس احتمال کو ختم کرے جو ناشی عن دلیل ہو جیسے ظاہر نص اور خبر مشہور، پس پہلے کو علم یقین اور دوسرے کو علم ظمانینت کہتے ہیں۔

مسئلة قيل الدليل.....

یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جو حکم لغت نحو اور صرف سے مستفاد ہو اسے حکم لفظی کہا جاتا ہے بعض لوگ اس حکم

لفظی کا انکار کرتے ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ یہ جو دلیل لفظی ہے یا تو وجودیات پر مشتمل ہے یا عدمیات پر، وجودیات صرف کا ہونا نحو کا ہونا وغیرہ اور عدمیات عدم اشتراک، عدم مجاز وغیرہ اور ان دونوں یعنی وجودی اور عدمی میں سے کسی پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا، وجودیات پر تو اس لئے اعتماد نہیں کہ اس کے راوی معصوم نہیں ہیں اور اس میں تواتر بھی نہیں ہے، جب راوی معصوم نہیں اور نہ ان کی روایات میں تواتر نہیں ہے تو ان کا کوئی اعتبار نہیں، دوسری طرف معدومات، تو وہ استقراء پر مبنی ہیں اور ظاہر ہے استقراء و تتبع کوئی یقینی چیز نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ تلاش کرنے پر آپ کو کوئی چیز نہ ملے، لیکن حقیقتاً وہ موجود ہو، لہذا ان کا بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا، جب ان دونوں کا اعتبار نہیں تو دلیل لفظی کا بھی اعتبار نہیں جب دلیل لفظی کا اعتبار نہیں تو اس سے جو حکم مستفاد ہے اس کا بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا؟

جواب

- ① مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے اس کا بہت عمدہ جواب دیا ہے کہ ان لوگوں کا یہ قول باطل ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض لغات، نحو، صرف تو حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں اس لئے کہ بعض لغات مشہور ہیں اور از قسم نحو رفع الفاعل، نصب المفعول، اور از قسم صرف ضرب کے ہم وزن کا ماضی ہونا اور متواتر کا انکار کرنا باطل ہے۔
- ② دوسری بات یہ ہے کہ ہم ان مذکورہ چیزوں کے مجموعہ کو یقینی سمجھتے ہیں تنہا تنہا ان کو یقینی نہیں سمجھتے، لیکن مجموعہ کی قطعیت سے انکار ایسا ہے جیسے کوئی شخص وجود بغداد سے انکار کرے۔
- ③ تیسری بات یہ ہے کہ اہل عقل جب کلام استعمال کرتے ہیں تو لغت کے موافق، نحو کے موافق، صرف کے موافق استعمال کرتے ہیں، اور اس کے خلاف کبھی استعمال نہیں کرتے الا عند القریۃ۔
- ④ چوتھی بات یہ ہے کہ ہم اس بات کو قرآن سے جانتے ہیں کہ اصل کے موافق ہی کلام کرنا چاہئے ورنہ تو مخاطب کا فائدہ ہی ختم ہو جائے گا اور تواتر کی قطعیت باقی نہیں رہے گی، مخاطب کا فائدہ اس طرح ختم ہوتا ہے کہ ہم ایک لفظ استعمال کرتے ہیں ماضی کا اور مخاطب اس کو ماضی ہی سمجھ رہا ہے تو یہ اصل ہے لیکن اگر ہم ماضی کو امر کے معنی میں استعمال کریں بغیر کسی قرینے کے، تو یہ خلاف اصل ہے اور اس سے مخاطب کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور تواتر کی قطعیت اس طرح کے ماضی کا ماضی کے معنی میں استعمال ہونا یہ متواتر ہے لیکن امر کے معنی میں استعمال ہونا بغیر کسی قرینے کے خلاف تواتر ہے، اب تواتر کی قطعیت ختم ہو جائے گی۔

یہ چار بندی جواب دینے کے بعد مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک بات بطور فائدہ کے یہ ذکر فرمائی ہے کہ

ایک ہوتا ہے علم یقینی اور ایک ہوتا ہے علم طمانیت، اگر کوئی چیز اس طرح قطعی ہو کہ احتمال ناشی کو وہ مطلقاً ختم کر دے تو اس سے جو علم مستفاد ہوگا وہ علم یقینی ہے، اور اگر کوئی قطعی ایسا ہے کہ اس سے احتمال ناشی عن دلیل کا انقطاع ہوا ہو تو اس سے جو علم حاصل ہو، وہ علم طمانیت ہے گویا مصنفؒ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو دلیل لفظی کی بات کی اس سے علم یقین تو حاصل نہیں ہوتا لیکن علم طمانیت اس سے ضرور حاصل ہوتا ہے۔

والتخصیص والتقديم: تقديم وتأخير کے سلسلے میں ایک مثال دی ﴿وَأَسْرُوا النجوى الذين ظلموا﴾ اس آیت میں تقديم وتأخير ہے اس لئے کہ ”الذين ظلموا“ کو اگر ”أسروا“ کا فاعل قرار دیتے ہیں تو پھر قاعدہ کے موافق ”أسروا“ مفرد ہونا چاہئے۔ اس کا عل یہ ہے کہ اس آیت میں تقديم وتأخير ہے، اصل اس طرح ہے ”الذين ظلموا أسروا النجوى“ چنانچہ ”الذين ظلموا“ یہ مبتدا ہے اور ”أسروا النجوى“ جملہ، خبر ہوگا، ورنہ تو یہ ”أكلوني البراغيث“ کی طرح بن جائے گا، یعنی مجھے پتوں نے کھایا کہ ”براغيث“ کو اگر ”أكلوا“ کا فاعل مانتے ہیں تو پھر ”أكلوا“ کو مفرد ہونا چاہئے حالانکہ یہاں جمع ہے، لہذا تقديم وتأخير مانتی پڑے گی کہ اصل میں تھا ”البراغيث أكلوني“۔ امثلاً سابقہ کا ایک دوسرا حل یہ بھی نکال سکتے ہیں کہ ”أسروا“ اور ”أكلوا“ کو جمع کا صیغہ نہ مانا جائے، بلکہ مفرد کا صیغہ مانا جائے اور ان میں جو واؤ ہے اس کو فاعل کی علامت مانیں یعنی یہ واؤ اس بات کو بتانے کے لئے ہے کہ یہاں پر فاعل جمع ہے، اس صورت میں یہ کلام اپنی اصل پر ہی رہے گا۔

چوتھی تقسیم کا بیان

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهي على الموضوع له أو جزؤه أو لازمه المتأخر، عبارة، إن سبق الكلام له، وإشارة إن لم يسبق، وعلى لازمه المحتاج إليه اقتضاء، وعلى الحكم في شيء، يوجد فيه معنى يفهم لغة أن الحكم في المنطوق لأجله دلالة.

ترجمہ: چوتھی تقسیم دلالة اللفظ على المعنى کی کیفیت میں ہے پس یہ دلالت موضوع له یا اس کے جزء یا اسکے لازم متأخر پر ہوگی، پھر اگر اس کے لئے کلام چلایا گیا ہو تو یہ عبارت النص ہے، اگر اس کے لئے کلام کو نہیں چلایا گیا ہو تو إشارة النص ہے۔ اور لازم محتاج الیہ پر دلالت ہو تو اقتضاء النص ہے، اور ایسے حکم پر دلالت، جس میں ایسا معنی پایا جائے، جس سے یہ سمجھ میں آ رہا ہو کہ منطوق میں حکم اس کی وجہ سے ہے، دلالت النص ہوگی۔

التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ.....

مصنفؒ یہاں سے عبارت النص، اشار النص، دلالة النص اور اقتضاء النص کو بیان فرما رہے ہیں۔

لفظ اگر ایسے معنی پر دلالت کرے کہ کلام اس معنی کے لئے چلایا گیا ہے تو یہ عبارت النص ہے، اگر اس کے لئے کلام نہیں چلایا گیا تو یہ اشارہ النص ہے۔ ان دونوں صورتوں میں عموم ہے کہ لفظ کی دلالت عین موضوع لہ پر ہو یا جزء موضوع لہ پر یا لازم متأخر پر ہو تو لفظ جس معنی پر دلالت کرے اس معنی کے لئے کلام کو چلایا گیا تو عبارت النص ورنہ اشارہ النص ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ لفظ کی دلالت اس لازم پر ہو جو محتاج الیہ ہے تو اس صورت میں یہ اقتضاء النص ہے، چوتھی قسم لفظ کی دلالت ایسی شئی پر ہو، جس میں کوئی معنی اس طرح پایا جائے کہ ہر لغت دان سمجھ سکتا ہے کہ منطوق کا حکم اس معنی کی وجہ سے ہے تو یہ دلالت النص ہے۔ اس کو مثال سے آسانی سے سمجھا جاسکتا ہے ﴿فلا تقل لهما أف﴾ میں لفظ ”أف“ دلالت کرتا ہے حرمت ضرب و شتم پر جس میں اذیت کا معنی موجود ہے، اور ہر لغت دان سمجھ سکتا ہے کہ ”أف“ کی حرمت اس اذیت کی حرمت کی وجہ سے ہے۔

تقسیم رابع کے سلسلے میں حضرات مشائخ کے کلام پر تبصرہ!

واعلم أن مشايخنا لما قسموا الدلالات على هذه الأربع وجب أن يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم، فأقول الذي فهمت من كلامهم ومن الأمثلة التي أوردوها لهذه الدلالات، أن عبارة النص دلالتة على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزؤه أو لازمه المتأخر، وإشارة النص دلالتة على أحد هذه الثلاثة إن لم يكن مسوقاً له، وإنما قلنا ذلك؛ لأن الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب أن يكون ثابتاً بالنظم ويكون سوقى الكلام له، والحكم الثابت بالإشارة أن يكون ثابتاً بالنظم ولا يكون سوقى الكلام له، ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾ الآية سيق لإيجاب سهم من الغنمة للفقراء المهاجرين، وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الأول وهو لإيجاب سهم من الغنمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتاً بالنظم، والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له؛ لأن الفقراء هم الذين لا يملكون شيئاً. فكونهم بحيث لا يملكون شيئاً مما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا

بملكون شيئاً فيكون جزء الموضوع له، فلما سموا دلالة على زوال ملكهم عما خلفوا إشارة، والإشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتاً بالنظم، وأما أن اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلا أنهم قالوا: إن قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ سيق لإيجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لأجله وهو المعنى الموضوع له وفيه إشارة إلى أن الأب منفرد في الإنفاق على الولد؛ إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذا في حكمها وهو الإنفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه، ولما جعلوه إشارة إلى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتأخر ثابتاً بالنظم، فالمثال الأول عبارة في الموضوع له، إشارة إلى جزئه، والمثال الثاني عبارة في الموضوع له، إشارة إلى لازمه، وهو الانفراد بنفقة الأولاد، وأيضاً إلى جزئه. وهو أن النسب إلى الآباء إلى آخر ما ذكرنا في المتن. وإذا قالت المرأة لزوجها نكحت على المرأة فطلقها فقال إرضاء لها: كل امرأة لي فطالق طلقت كلهن قضاء، فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن، أي غير هذه المرأة، فيكون عبارة في جزء الموضوع له، وإشارة إلى الموضوع له وهو طلاق الكل، وأيضاً إلى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة، وأيضاً إلى لازم الموضوع له، وهو لوازم الطلاق، كوجوب المهر والعدة ونحوهما. وقوله: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربوا﴾ سيق لللازم المتأخر وهو التفرقة بينهما، فيكون عبارة فيه وإشارة إلى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى اللوازم الأخر، وإنما قيدنا اللازم بالتأخر لأنهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء. وإنما جعلوا كذلك؛ لأن دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالة على اللازم غير المتأخر كالعلول على العلة فإن الأولى مطرد دون الثانية؛ إذ لا دلالة للمعلول على العلة إلا أن يكون معلولاً مساوياً.

ولأن النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها أما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة إلى المعلول فيحسن أن يقال: إن المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة، ولا يحسن أن يقال: إن العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الأبحاث حدود العبارة والإشارة والاقتضاء، وأما حد دلالة النص فهو قوله: وعلى الحكم في شيء أي: دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجل ذلك

المعنى يسمى دلالة النص نحو: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَف﴾ يدلّ على حرمة الضرب، فالضرب شيء يوجد فيه الأذى والأذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأنيف لأجله، ووجه الحصر في هذه الأربع أن المعنى إن كان عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة إن سيق الكلام له، وإشارة إن لم يسبق، وإن كان لازمه المتقدم فاقترصاء، وإن لم يكن شيء من ذلك فإن وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أن الحكم في المنطوق لأجلها فدلالة نص، وإن لم يوجد فلا دلالة أصلاً، وإنما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة؛ لأنه إن لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة من حيث اللفظ؛ إذ الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة إلى كل من هو عالم بالوضع، وبهذا القيد خرج القياس، فإن المعنى نبي القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فإنه لا يفهمه إلا المجتهد، هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضوع ولم يسبقني أحد إلى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات، ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق.

ترجمہ: یہ بات معلوم ہونی چاہیے کہ جب ہمارے مشائخ نے ان دلالات کو چار اقسام پر تقسیم کیا تو ضروری ہے کہ ان کی وجہ حصر بیان کی جائے تاکہ ان کی تقسیم باطل نہ ہو پس ان مشائخ کے کلام اور ان کی ذکر کردہ مثالوں سے جو میں سمجھا ہوں وہ یہ ہے کہ عبارت النص کہتے ہیں کلام کی دلالت اس معنی پر جس کے لئے وہ کلام چلایا گیا ہے چاہے وہ معنی عین موضوع لہ ہو یا اس کا جز ہو یا اس کا لازم متاخر ہو۔ اور اشارۃ النص کی تعریف یہ ہے کہ لفظ کی دلالت ان تینوں میں سے کسی ایک پر ہو بشرطیکہ وہ کلام اس کے لئے نہ لایا گیا ہو اور یہ ہم نے اس وجہ سے کہا کہ ان مشائخ کی اصطلاح میں عبارت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے ضروری ہے کہ وہ نظم سے ثابت ہو اور کلام اسی کے لئے چلایا گیا ہو، اور جو حکم اشارۃ النص سے ثابت ہوتا ہے وہ نظم سے ثابت ہو اور کلام اس کے لئے نہ چلایا گیا ہو اور نظم سے مراد لفظ ہے۔ علماء نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ غنیمت میں سے فقراء مہاجرین کے حصے کو ثابت کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو کچھ وہ دار الحرب میں چھوڑ کر آئے ہیں اس سے ان کی ملکیت ختم ہوگئی اور معنی اول جو کہ غنیمت میں سے حصے کو ثابت کرتا ہے یہی معنی موضوع لہ ہے اور اس کو انہوں نے عبارت النص بنایا ہے، پس معنی موضوع لہ نظم سے ثابت ہوگا اور معنی ثانی جو کہ زوال ملک ہے

معنی موضوع لہ کا جزء ہے، اس لئے کہ فقراء وہی ہوتے ہیں جو کسی چیز کے بھی مالک نہیں ہوتے پس ان مہاجرین کا اس طور پر ہونا کہ دار الحرب میں چھوڑے ہوئے مال میں سے کسی چیز کے مالک نہیں ہیں یہ جزء ہے ان کے اس طور پر ہونے کا کہ وہ کسی چیز کے مالک نہیں ہیں۔ پس یہ معنی موضوع لہ کا جزء ہوگا، اور جب حضرات مشائخ نے دار الحرب میں چھوڑے ہوئے مال سے زوال ملک پر دلالت کو اشارۃ النص کا نام دیا اور اشارۃ النص تو لفظ سے ثابت ہوتا ہے تو جزء موضوع لہ لفظ سے ثابت ہوگا۔

اور جہاں تک تعلق ہے لازم متاخر کا کہ وہ ان کے ہاں لفظ سے ثابت ہوتا ہے تو اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ﴾ شوہر پر بیوی کا نفقہ اور خرچ کو واجب کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور یہی معنی موضوع لہ ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باپ اپنے بیٹے پر خرچ میں منفرد ہے، کیونکہ اس نسبت میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں لہذا حکم میں بھی اسی طرح ہوگا اور حکم انفاق علی الولد ہے اور یہ معنی لازم للموضوع لہ سے خارج ہے اور اس سے متاخر ہے پس جب انہوں نے اس کو اس معنی کی طرف اشارہ قرار دیا تو معنی لازم، خارج اور متاخر کو ثابت بالظن بنا دیا۔ پس پہلی مثال موضوع لہ میں عبارت النص ہے اور جزء موضوع لہ میں اشارۃ النص ہے، اور دوسری مثال موضوع لہ میں عبارت النص ہے اور لازم پر دلالت میں اشارۃ النص ہے اور وہ لازم اولاد پر خرچ میں منفرد ہونا ہے اور اسی طرح اس کے جزء کی طرف اشارہ ہے، اور وہ یہ ہے کہ نسب آباء کی طرف منسوب ہوتے ہیں جو کچھ ہم نے متن میں ذکر کیا ہے اس کے آخر تک۔ اور اگر عورت نے کہا کہ تو نے میرے اوپر ایک عورت سے نکاح کیا ہے پس اسے طلاق دیدے تو وہ اپنی اس عورت کو راضی کرنے کی خاطر کہتا ہے ”کل امرأة لی فطالقی“ (میری جو بھی بیوی ہے اسے طلاق ہے) تو تمام بیویاں (بیع اس عورت کے جس کو راضی کر رہا تھا) مطلقہ ہو جائیں گی قضاء۔ پس معنی موضوع لہ اس کی تمام بیویوں کی طلاق ہے اور کلام موضوع لہ کے جزء کے لئے چلایا گیا ہے اور وہ (جزء) بعض عورتوں کی طلاق ہے یعنی سوائے اس عورت کے۔ پس یہ موضوع لہ کے جزء میں عبارت النص ہے جب کہ موضوع لہ میں اشارۃ النص ہوگا جو کہ تمام عورتوں کی طلاق ہے، اسی طرح دوسرے جزء کی طرف بھی اشارہ ہے جو کہ ”اس عورت کی طلاق ہے“ اور اسی طرح موضوع لہ کے لوازم کی طرف بھی اشارہ ہے، جو کہ طلاق کے لوازم میں سے ہیں جیسے وجوب مہر اور عدت وغیرہ وغیرہ۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ یہ کلام لازم متاخر کے لئے چلایا گیا ہے جو

کہ بیانِ فرق ہے پس یہ اس میں عبارت ہوگا اور موضوع لہ اور اس کے اجزاء اور دیگر لوازم کی طرف اشارہ ہوگا۔ ہم نے لازم کو متاخر کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ علماء کرام لازم مقدم پر لفظ کی دلالت کو اقتضاء کا نام دیتے ہیں۔

انہوں نے اس طرح اس لئے کیا کہ ملزوم کی دلالت اپنے لازم متاخر پر اس طرح ہے ”جس طرح علت کی دلالت اپنے معلول پر“ یہ اقویٰ ہے اس سے، کہ ملزوم کی دلالت ہو لازم غیر متاخر پر جیسا کہ معلول کی دلالت اپنی علت پر، پس پہلی مطلقاً ہے نہ کہ دوسری۔ اسلئے کہ معلول کی دلالت علت پر نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ وہ معلول، معلول مساوی للعلتہ ہو، اور اس وجہ سے (اس طرح کیا) کہ وہ نص جو علت کو ثابت کرتی ہے علت کی تبعیت میں معلول کو بھی ثابت کرتی ہے، ہاں وہ نص جو مثبت للمعلول ہو تو وہ اس علت کو ثابت نہیں کرتی جو معلول کی نسبت اصل ہے پس یہ کہنا تو مستحسن ہے کہ کہا جائے وہ نص مثبت للمعلول ہے جو مثبت للعلتہ ہو اور یہ مستحسن نہیں ہوگا کہ کہا جائے وہ نص مثبت للعلتہ ہے جو مثبت للمعلول ہو ان اباحت سے عبارتہ، اشارہ اور اقتضاء کی تعریض واضح ہو گئیں۔

جہاں تک دلالت النص کی تعریف کا تعلق ہے تو وہ (مصنف) رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول ہے ”وعلى الحكم فى شىء“ یعنی لفظ کی دلالت ایسی شئی پر جس میں وہ معنی پایا جائے جو کہ ہر لغت دان سمجھتا ہو کہ منطوق میں حکم اس معنی کی وجہ سے ہے، اس (دلالت لفظ) کو دلالت النص کہا جاتا ہے، یہاں پر معنی سے مراد علت ہے۔ جیسے ارشادِ بانی ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَف﴾ یہ مارنے کی حرمت پر دلالت کرتا ہے پس ضرب ایسی شئی میں جس میں ایذاء و تکلیف پائی جا رہی ہے اور تکلیف ایسا معنی ہے جو ہر لغت دان سمجھتا ہے کہ منطوق ”جو کہ تانیف ہے“ کی حرمت کا حکم اس ایذاء و تکلیف کی وجہ سے ہے۔ ان چار اقسام میں وجہ حصر یہ ہے کہ معنی اگر عین موضوع لہ یا اس کا جزء یا اس کا لازم غیر مقدم ہو تو اگر کلام اس کے لئے چلایا گیا ہو تو یہ عبارتہ النص ہے اور اگر کلام اس کے لئے نہ چلایا گیا ہو تو اشارۃ النص ہے، اور اگر معنی اس کا لازم مقدم ہو تو اقتضاء النص ہے، اور اگر مذکورہ اشیاء میں سے کچھ بھی نہ ہو تو اگر اس معنی میں کوئی ایسی علت پائی جائے کہ ہر لغت دان سمجھتا ہو کہ منطوق میں حکم اس علت کی بناء پر ہے تو دلالت النص ہے، اور اگر علت نہ پائی جائے تو دلالت بالکل نہیں پائی جائے گی۔ اور ہم نے یہ کہا کہ اس کو ہر لغت دان سمجھتا ہو کیونکہ اگر اس کو کوئی بھی نہ سمجھے یا بعض سمجھیں اور بعض نہ سمجھیں تو دلالت من حیث اللفظ نہیں پائی جائے گی۔ اس لئے کہ

دلالت لفظیہ کا اعتبار تو ہر اس شخص کی ہنسبت ہوتا ہے جو کہ عالم بالوضع ہو اس قید سے قیاس بھی نکل جائے گا، کیونکہ قیاس میں جو معنی ہے اس کو ہر لغت دان نہیں سمجھتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے اس مقام میں یہ تحقیق و تنقیح کے آخری درجات ہیں۔ اور ان دلالات کی اصلیت سے پردہ ہٹانے میں کسی نے مجھ سے سبقت نہیں کی، اور جو میری تصدیق نہیں کرتا تو اس پر لازم ہے کہ وہ متقدمین و متاخرین کی کتب کا مطالعہ کر لے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والے ہیں۔

واعلم أن مشايخنا لما قسموا.....

مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے توضیح کی اس عبارت میں بارہ باتوں کو ذکر فرمایا ہے:

۱ پہلی بات یہ ہے کہ ہمارے مشائخ نے دلالات اربعہ کی جو تعریضیں کی ہیں اور مثالیں دی ہیں، اس طرح تعریضیں کرنا اور مثالیں دینا مناسب ہے۔

۲ دوسری بات یہ ہے کہ حضرات مشائخ کے کلام سے جو میں نے سمجھا ہے وہ یہ ہے کہ لفظ کی دلالت معنی مسوق لہ پر یہ عبارت النص ہے چاہے وہ معنی عین موضوع لہ ہو یا جزء موضوع لہ یا لازم متاخر ہو، اور اگر لفظ کی دلالت کسی معنی پر ان تینوں طریقوں میں سے کسی ایک پر ہو، لیکن کلام اس کے لئے نہ چلایا گیا ہو تو یہ اشارۃ النص ہے۔

۳ تیسری بات وإنما قلنا ذلك سے ہے، یعنی عبارت النص اور اشارۃ النص کا جو فرق ہم نے بیان کیا کہ عبارت النص کے لئے کلام کو چلایا گیا ہو اور اشارہ کے لئے نہ چلایا گیا ہو یہ کوئی خود ساختہ بات نہیں بلکہ مشائخ کے کلام سے ماخوذ ہے۔

۴ چوتھی بات وقد قالوا قوله تعالى: ﴿للفقراء المهاجرين﴾ سے ہے، اس آیت کریمہ کو اس غرض کے لئے چلایا گیا ہے، کہ مہاجرین صحابہ غنیمت کے مستحق ہیں، یہ معنی موضوع لہ اور نظم سے ثابت ہے، اور نہ اس طرح کہ فقراء کا لفظ ذکر ہے اور فقیر غنیمت کا مستحق ہوتا ہے اور یہ آیت اس پر بھی دال ہے کہ صحابہ سے مکہ مکرمہ میں جو اموال رہ گئے ہیں وہ ان کی ملکیت سے نکل گئے ہیں اور یہ معنی، جزء موضوع لہ ہے کیونکہ فقیر وہ ہوتا ہے جس کے پاس مال نہ ہو، اور خروج اموال عن ملکہم اس کا ایک جزء ہے، اور یہ اشارۃ النص ہے، یہ بھی نظم سے ثابت ہے۔

۵ وأما أن اللازم المتأخر۔ پانچویں بات لازم متاخر کی مثال دے رہے ہیں کہ یہ بھی نظم سے ثابت ہے، مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وعلى المولود له رزقهن﴾ ہے کہ ”مولود لہ“ کے ذمے بیویوں کا خرچ لازم ہے، اس آیت کریمہ کو اس غرض کے لئے چلایا گیا ہے کہ باپ پر بچے کی ماں کا خرچہ اور نفقات لازم ہے یہ عبارت النص

عین موضوع لہ ہے، لیکن اس کے ساتھ ساتھ اس آیت کی دلالت اس بات پر بھی ہے کہ باپ بچے پر خرچے میں مفرد ہے جس طرح نسب میں مفرد ہے، یہ معنی اشارۃ النص کے طور پر ثابت ہے اور یہ معنی لازم متاخر ہے اور موضوع لہ سے خارج ہے۔

① چھٹی بات ولما جعلوہ سے ہے کہ جب اس معنی کی طرف اس آیت میں اشارۃ تسلیم کیا گیا تو لازم متاخر کو ثابت بالنظم تسلیم کیا گیا، اس سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں معنی یعنی عین موضوع لہ، جزء موضوع لہ اور لازم متاخر ثابت بالنظم ہیں، لہذا مثال اول یعنی ﴿للفقراء المهاجرین﴾ یہ ایجاب سہم من الغنیمت میں عبارت النص ہے، جب کہ زوال ملک عن المملکہ کے لئے اشارۃ النص ہے اور مثال ثانی یعنی ﴿علی المولود لہ رزقہن﴾ لزوم نفقہ زوجات میں عبارت النص ہے اور افراد الاب فی النفقات کے اثبات کے لئے اشارۃ النص ہے اور یہ لازم متاخر ہے اور اسی طرح جزء موضوع لہ یعنی نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس کے لئے بھی اشارۃ النص ہے۔

② ساتویں بات واذا قالت المرأة سے ہے۔ کوئی خاتون اپنے شوہر سے کہتی ہے کہ تو نے مجھ پر کسی عورت سے نکاح کیا ہے، اس کو طلاق دے دو، وہ بیوی کو خوش کرنے کے لئے کہتا ہے ”کل امرأۃ لی فطالق“ تو قضاء سب عورتوں کو طلاق ہو جائے گی اور قضاء اس مخاطب عورت کو بھی طلاق ہو جائے گی جس کو راضی کرنے کے لئے اس نے یہ جملہ کہا تھا۔ اس جملے کو اس عورت کے علاوہ دیگر عورتوں کو طلاق دینے کے لئے چلایا گیا ہے تو یہ عبارت النص ہے اور یہ موضوع لہ کا جزء ہے، کیونکہ موضوع لہ تو سب عورتوں کو طلاق دینا ہے، اسی طرح اس میں اس عورت کو طلاق دینے کے لئے اشارہ بھی ہے، اسی طرح اس کلام میں لوازم طلاق کی طرف بھی اشارہ ہے اور یہ لازم متاخر ہے، لوازم طلاق وجوب مہر، عدت وغیرہ ہیں۔

③ آٹھویں بات وقولہ وأحل اللہ البیع سے ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے ﴿وأحل اللہ البیع و حرم الربوا﴾ اس آیت کو سود اور بیع کے درمیان فرق بیان کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور یہ بیان فرق، احلال اور تحریم کے لئے لازم متاخر ہے، لہذا یہ آیت لازم متاخر کے سلسلے میں عبارت النص ہے، اور اس میں موضوع لہ یعنی احلال و تحریم کی طرف اشارہ ہے، اسی طرح اس کے اجزاء اور دوسرے لوازم یعنی بیع کا حلال ہونا اور صرف سود کا حرام ہونا اور بیع منعقد ہونا اور اس کے درست اور جائز ہونے کی طرف اشارہ ہے۔

④ نویں بات ”وانما قیدنا اللزیم“ سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ لازم کو ہم نے متاخر کے ساتھ مقید کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر لازم مقدم ہو تو اس کو اقتضاء النص کا نام دیا جاتا ہے اور یہ ”لازم متاخر“ لازم مقدم سے زیادہ قوی

ہے، کیونکہ اس پر ملزوم دلالت کرتا ہے تو یہ زیادہ اقویٰ ہے اس کے عکس سے، اس کے زیادہ قویٰ ہونے کی دو وجہیں ذکر کی ہیں ۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ملزوم کی دلالت لازم پر اس طرح ہے جس طرح علت کی دلالت معلول پر ہوتی ہے یہ دلالت قویٰ ہے، اور اس کا عکس اس طرح ہوگا جس طرح معلول علت پر دلالت کرے اور یہ بہت ضعیف اور کمزور ہے، اس لئے کہ معلول کی دلالت علت پر نہیں ہو سکتی مگر اس صورت میں کہ جب معلول علت کے مساوی ہو، لہذا لازم متقدم کمزور اور لازم متاخر اقویٰ ہے۔ ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو نص علت کے لئے مثبت ہے تو وہ معلول کے لئے بھی جمعاً مثبت ہوگی، اور جو نص معلول کے لئے مثبت ہو تو اس کے لئے ضروری نہیں کہ وہ علت کے لئے بھی مثبت ہو، لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے جو عبارة النص مثبت للعلۃ ہے معلول بھی اسی نص سے ثابت ہے لیکن یہ کہنا اچھا نہیں کہ جو عبارة النص مثبت للمعلول ہے وہ مثبت للعلۃ بھی ہے، بہر حال ان ابحاث سے عبارة النص اشارة النص اور اقتضاء النص کی تعریضیں واضح ہو گئیں۔

۱۰ دسویں بات ”و اما حد دلالة النص“ سے ہے۔ دلالت النص کی تعریف یہ ہے کہ لفظ ایسی شے پر دلالت کرے جس میں کوئی معنی ہو، اور لفظ یہ بات سمجھ میں آتی ہو کہ منطوق کا حکم اسی معنی یعنی علت کی وجہ سے ہے، مثال کے طور پر ﴿فلا تقل لهما أف﴾ میں لفظ ”أف“ حرمت ضرب پر دلالت کرتا ہے، اس میں ایک معنی تکلیف دینا ہے تو لفظ یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ”أف“ کی حرمت اسی معنی کی وجہ سے ہے، یعنی یہ اف بھی اذیت کی وجہ سے منع ہے، لہذا یہ آیت حرمت ضرب پر دلالت النص ہے۔

۱۱ گیارہویں بات ووجه الحصر فی هذه سے ہے۔ اقسام اربعہ کے درمیان وجہ حصر یہ ہے کہ جو معنی کلام سے مراد ہے، اگر عین موضوع لہ ہے یا جزء موضوع لہ یا موضوع لہ کا لازم متاخر ہے اور کلام اس غرض کے لئے چلایا گیا ہے تو یہ عبارة النص ہے اور اگر بات کلام سے سمجھ میں آتی ہے لیکن اس کے لئے کلام چلایا نہیں گیا تو یہ اشارة النص ہے اور اگر کلام کی دلالت لازم متقدم پر ہو تو یہ اقتضاء النص ہے اور اگر منطوق ایسے معنی پر دلالت کرے جس میں کوئی علت موجود ہو اور ہر صاحب لغت یہ جانے کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے تو یہ دلالت النص ہے۔

۱۲ بارہویں بات: واما قلنا بفہم سے ہے۔ فرماتے ہیں کہ دلالت النص میں ہم نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ ہر صاحب لغت جانتا ہو، کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے، یہ شرط ہم نے اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی بھی نہ جانتا ہو یا بعض جانتے ہوں اور بعض نہ جانتے ہوں تو پھر یہ دلالت لفظی نہیں، کیونکہ دلالت لفظیہ کا اعتبار ہر اس شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے جو عالم بالوضع ہو، اسی قید سے قیاس اقسام دلالت سے نکل گیا کیونکہ جو معنی

قیاس میں علت بنتا ہے اس کو ہر عالم لغت نہیں سمجھ سکتا بلکہ اس کو صرف مجتہد سمجھتا ہے، آخر میں ہم اپنی بات کہہ دیتے ہیں کہ اس گفتگو میں ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں جہاں کی ہوا بھی کسی اور کو نہیں لگی، اگر کسی کو اعتبار نہیں تو وہ حضرات متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کرے خود ہی پتہ چل جائے گا، اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ ہی کی توفیق سے ممکن ہو سکا۔

عبارة النص اور اشارة النص کی مثالوں پر تبصرہ

كقوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب، وكقوله تعالى ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾ سيق لإيجاب نفقتها على الوالد، وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء وإلى أن للأب ولاية تملك مالاً؛ لأنه نسب إليه بلام الملك فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بأبيه على قدر الإمكان، وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن، فيثبت هذا، وإلى انفراد بالإنفاق على الولد إذ لا يشاركه أحد في هذه النسبة فكذلك في حكمها وإلى أن أجر الرضاع يستغنى عن التقدير؛ لأنه تعالى أوجب على الأب رزق أمهات الولد من غير تقدير، فإن أراد استئجار الوالدة لإرضاع ولدها يكون ثابتاً بالإشارة وإن أراد استئجار غير الوالدة فثبوته لدلالة النص لا بالإشارة لعدم ثبوته بالمنطوق.

ترجمہ: جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ اس آیت کو مال غنیمت میں سے حضرات مہاجرین کے حصے کے استحقاق کے لئے چلایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انہوں نے دار الحرب میں جو کچھ چھوڑا ہے اس سے ان کی ملکیت ختم ہو چکی ہے، اور جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن﴾ والد پر بچے کی مرضعہ کے نفقہ کو واجب کرنے کے لئے چلایا گیا ہے اور اس میں اس طرف اشارہ ہے کہ نسب آباء کی طرف ہوتے ہیں اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ باپ کو اس کے مال کی تملک کی ولایت حاصل ہے، اس لئے کہ ”مولود“ لام ملک کے ساتھ باپ کی طرف منسوب کیا گیا ہے (چنانچہ فرمایا: *وعلى المولود له*)۔ اور یہ لام تملک اس بات پر دال ہے کہ ولد اور اس کا مال باپ کے ساتھ کمال اختصاص رکھتا ہے، جس قدر ممکن ہو سکے، اب بیٹے کی ملکیت تو ممکن نہیں (اس کی حریت کی وجہ سے) لیکن اس کے مال کی ملکیت ممکن ہے، پس مال پر ملکیت ثابت ہوگی (اور اس میں اشارہ ہے) کہ باپ اپنے بیٹے پر خرچ کرنے میں منفرد ہے۔ اس لئے کہ اس نسبت میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہیں، لہذا اس نسبت کے حکم میں بھی اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوگا اور (اس میں اشارہ)

اس طرف بھی ہے کہ اجرت رضاعت کی مقدار اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر نہیں، کیونکہ اللہ رب العزت نے باپ پر امہات ولد کا رزق بغیر کسی تقدیر کے واجب کیا ہے، لہذا اگر والدہ کو اپنے بیٹے کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لے گا تو یہ اجرت ثابت بالاشارہ ہوگی، اور اگر والدہ کے علاوہ کسی اور کو اجرت پر لے تو اس کا ثبوت دلالت النص سے ہوگا نہ کہ اشارہ النص سے، کیونکہ یہ منطوق سے ثابت نہیں۔

كقوله تعالى: للفقراء المهاجرين.....

آیت کریمہ سے متعلق کافی تشریحات آپ کے سامنے آئی ہیں، فرماتے ہیں کہ آیت کو مهاجرین صحابہ کے غنیمت میں حصہ دار ہونے کے لئے چلایا گیا ہے اور اس سے اشارہ یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مکہ میں جو ان کے اموال رہ گئے ہیں ان اموال کی ملکیت ان سے زائل ہو چکی ہے۔ ”و كقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ﴾ یعنی ”مولود لہ کے ذمے دودھ پلانے والی عورتوں کا خرچ لازم ہے“۔ اس آیت کریمہ کو اس بات کے لئے چلایا گیا ہے کہ والد کے ذمے دودھ پلانے والی عورتوں کا خرچہ واجب ہے، تو یہ عبارت النص ہے اور اشارہ النص اس آیت میں چار چیزیں ہیں: ۱- نسب الی الأب، ۲- باپ کو بیٹے کے مال کی تملیک حاصل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ علی المولود لہ میں لام تملیک ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ بیٹے کا بھی مالک ہے اور اس کے مال کا بھی، باقی بیٹا چونکہ آزاد ہے اور آزاد کا کوئی مالک نہیں ہو سکتا لہذا بیٹے کے مال کا مالک بنے گا۔ ۳- اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ باپ بیٹے پر خرچ کرنے میں منفرد ہے اس لئے کہ نسب میں اس کا کوئی شریک نہیں لہذا خرچ میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا۔ ۴- اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ رضاعت کی اجرت کی مقدار اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقرر نہیں، جو بھی طے ہو جائے وہی ہوگا، باقی دودھ پلانے والی عورت دو طرح سے ہو سکتی ہے ۱- دودھ پلانے والی عورت بچے کی ماں ہو تو بغیر تعین مقدار کے اس کا مناسب خرچہ ضروری ہے اور بچے کے باپ کے ذمے ہے، یہ عبارت النص سے ثابت ہے۔ ۲- دودھ پلانے والی ماں کے علاوہ کوئی اور عورت ہو تو پھر بھی بغیر تعین مقدار کے خرچہ بچے کے باپ کے ذمے لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدار متعین نہیں بلکہ جو طے ہو جائے، یہ دلالت النص سے ثابت ہے۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص کی مزید مثالیں

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ إشارة إلى أن الْوَرِثَةَ يَنْفَقُونَ بِقَدْرِ الْإِرْثِ؛ لِأَنَّ الْعِلَّةَ هِيَ الْأَرْثُ؛ لِأَنَّ النِّسْبَةَ إِلَى الْمَشْتَقِّ تَوْجِبُ عَلَيْهِ الْمَأْخُذَ وَكَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ

الأصل فيه الإباحة والتملك ملحق به، وعند الشافعي لا يجوز إلا بالتملك كما في الكسوة؛ لأن الإطعام جعل الغير طاعماً لا جعله مالکاً، وألحق به التملك دلالة؛ لأن المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فأقيم التملك مقامه ولا كذلك في الكسوة أي: لا يكون الأصل في الكسوة الإباحة؛ لأن الكسوة بالكسر الثوب، فوجب أن يصير العين كفارة، وذات تملك العين لا إعارة؛ إذ هي ترد على المنفعة على أن الإباحة في الطعام تتم المقصود، أي سلمنا أن الكسوة بالكسر مصدر لكن الإباحة في الطعام، وهي أن يأكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون إعارة الثوب وهي أن يلبسوا على ملك المبيح، فإنه لا يتم بها المقصود، فإن للمبيح ولاية الاسترداد في إعارة الثوب، ولا يمكن الرد في الطعام بعد الأكل.

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وراثت میراث کی بقدر (بچے کی پرورش میں) خرچ کریں گے اس لئے کہ علت یہی ارث ہے، کیونکہ مشتق کی طرف نسبت علیت ماخذ کو واجب کرتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا قول: ﴿إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَساكين﴾ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اصل اباحت ہے اور تملیک کو اس کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں صرف تملیک جائز ہے جیسا کہ لباس میں ہے، اس لئے کہ اطعام کا معنی ہے دوسرے کو کھانے والا بنانا نہ کہ مالک بنانا، اور دلالت تملیک کو اس کے ساتھ ملا دیا گیا کیونکہ مقصود ان کی ضرورتوں کو پورا کرنا ہے اور یہ بہت سی ہیں تو تملیک کو اس کے قائم مقام بنا دیا گیا جب کہ لباس میں اس طرح نہیں ہے یعنی لباس میں اصل اباحت نہیں ہے کیونکہ ”کسوة“ بالکسر کپڑا کو کہتے ہیں تو واجب ہوگا کہ عین کفارہ ہو اور وہ تملیک عین سے ہو سکتا ہے، نہ کہ عاریۃ دینے سے، اس لئے کہ اعارہ منافع پر وارد ہوتا ہے باوجودیکہ اباحت فی الطعام مقصود کو پورا کر دیتی ہے یعنی اگر ہم تسلیم کر لیں کہ کسوة بالکسر مصدر ہے لیکن اباحت فی الطعام کہ ملک میح پر (پیٹ بھر کر) کھائیں یہ مقصود کو پورا کر دیتی ہے نہ کہ اعارۃ ثوب یعنی اباحت کرنے والے کی ملکیت پر پہنچنے اس سے مقصود تام نہیں ہوتا اس لئے کہ اعارۃ ثوب میں میح کو واپسی کی ولایت ہوتی ہے اور طعام میں کھانے کے بعد واپسی ممکن نہیں۔

وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْوَارِثِ﴾.....

اشارۃ النص کی ایک اور مثال ”وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلَ ذَلِكَ“ ہے یعنی اگر والد مر جائے تو وارث کے ذمے

بھی بچے کی ماں کا اس طرح خرچ واجب ہے جیسے باپ کے ذمے تھا اور وارث جو نفقات ادا کریں گے تو بقدر ارث

کے ادا کریں گے جس کو زیادہ حصہ ملا وہ زیادہ خرچ کرے گا اور جس کو کم ملا وہ کم خرچ کرے گا، یہاں اتفاق ایک حکم ہے جو وارث پر لگ رہا ہے اور یہ مشتق ہے اور جب حکم مشتق پر لگتا ہے تو پھر اس کا مادہ اشتقاق علت ہوتا ہے جس طرح سرقہ میں سارق پر حکم ہے لہذا سرقہ علت ہوگا، اسی طرح یہاں ”وارث“ پر حکم ہے تو ”وارث“ کا مادہ اشتقاق جو کہ ”ارث“ ہے وہ اس حکم کے لئے علت ہوگا۔

و كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾.....: عبارة النص اور إشارة النص کی مثالیں جاری تھیں ان میں سے ایک مثال ﴿إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ ہے، قسم کھانے والا جب حاث ہو تو اسے چاہئے کہ وہ دس مسکینوں کو کھانا کھلا دے یا دس مسکینوں کو کپڑا پہنا دے یا غلام آزاد کر دے، آیت میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اطعام میں اصل چیز اباحت ہے کہ آپ فقیر کے سامنے کھانا رکھیں تاکہ وہ اس کو کھائے اور تملیک اس کے ملحقات میں سے ہے کہ فقیر کے ہاتھ میں کھانا دے دینا کہ یہ آپ کا ہو گیا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس کے عکس کے قائل ہیں وہ فرماتے ہیں اطعام میں تملیک ضروری ہے جیسا کہ کسوة میں ضروری ہے، یعنی امام شافعی کی دلیل قیاس الاطعام علی الکسوة یعنی اطعام کو کسوة پر قیاس کرنا ہے۔ احناف اس سلسلے میں ایک دلیل یہ دیتے ہیں کہ قرآن میں اطعام کا لفظ استعمال ہوا ہے اور اس کا معنی ہے ”جعل الغیر طاعماً“ یعنی بھوکے کو کھانا کھلانا، البتہ مالک بنانا کھلانے کے ملحقات میں سے ہے اس لئے کہ مقصود فقیر کی حاجت براری ہے اور اس کی حاجتیں مختلف ہیں لہذا اگر آپ نے اس کو کھانے کا مالک بنا دیا تو وہ جس طرح چاہے اس کھانے کو استعمال کر سکتا ہے۔ تملیک اباحت کے قائم مقام ہوگی ولا كذلك فی الکسوة اور کسوة میں یہ بات نہیں ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل کو رد کرتے ہیں کہ اطعام کو لباس پر قیاس کرنا درست نہیں، کیوں کہ کسوة کپڑے کو کہتے ہیں یہ لباس کا نام ہے، مصدر کے معنی میں نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ عین کپڑا دیا جائے اور یہ تملیک کی صورت ہے اور اگر اباحت کے طور پر فقیر کو کپڑا دیا جائے تو پھر یہ اعارہ کی صورت بنے گی، یہ تملیک منفعت ہے نہ کہ تملیک عین حالانکہ مطلوب تملیک عین ہے، لہذا اس میں تملیک ہی کی صورت میں کفارہ ادا کیا جاسکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اگر مان لیا جائے کہ یہ مصدر ہے تو اس صورت میں اطعام میں اباحت سے مقصود پورا ہو جاتا ہے، مقصود یہ ہے کہ مالک کے ہاتھ سے اس طرح کفارہ نکلے کہ اس میں واپسی کی کوئی صورت نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ کھانے کے بعد کھانا واپس نہیں لیا جاسکتا جب کہ اباحت کسوة میں اباحت سے مقصود پورا نہیں ہوتا، کیونکہ اگر کپڑے میں اباحت کو درست قرار دیں تو ظاہر ہے کہ یہ اعارہ ہوگا اور ہم اس کو کہہ سکتے ہیں کہ کپڑا واپس دے دو۔ یہاں استرداد ممکن ہے اور اطعام میں استرداد ممکن نہیں، لہذا کسوة پر اطعام کا قیاس کرنا درست نہیں۔

”دلالة النص“ کا بیان

وأما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب، فكقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ يدل على حرمة الضرب؛ لأن المعنى المفهوم منه وهو الأذى أي: المعنى الذي يفهم منه أن التأنيف حرام لأجله، وهو الأذى موجود في الضرب بل هو أشد، وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه أي على الزوج نصاً، وعليها أي: على المرأة دلالة؛ لأن المعنى الذي يفهم موجباً للكفارة هو كونه جنائياً على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الأكل والشرب بدلالة نص ورد في الوقاع؛ لأن المعنى الذي يفهم في الوقاع موجباً للكفارة هو كونه جنائياً على الصوم، فإنه الإمساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل أولى؛ لأن الصبر عنهما أشد والداعية أكثر فبالحرى أن يثبت الزاجر فيهما.

ترجمہ: جہاں تک تعلق ہے دلالتہ النص کا جسے فحوی خطاب کا نام دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ یہ حرمت ضرب پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ اس سے جو معنی سمجھ میں آ رہا ہے وہ اذی اور تکلیف ہے، یعنی وہ معنی جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ تانیف حرام ہے وہ اذی ہے جو کہ ضرب میں پایا جاتا ہے بلکہ اس سے زیادہ سخت ہے، اور جیسے جماع کا کفارہ شوہر پر نصاً واجب ہوا ہے اور عورت پر دلالتہ کیونکہ وہ معنی جو موجب للکفارہ سمجھا جاتا ہے وہ جنایت علی الصوم ہے اور یہ جنایت دونوں میں شریک ہے۔ جیسے ہمارے نزدیک روزے میں کھانے پینے کی وجہ سے کفارہ کا وجوب، اس نص کی دلالت کی وجہ سے جو کہ جماع میں وارد ہے، اس لئے کہ وہ معنی جو جماع میں موجب للکفارہ سمجھا جاتا ہے وہ جنایت علی الصوم ہے اس لئے کہ (صوم) مفطرات ثلاثہ سے رکنے کا نام ہے تو ان دونوں میں حکم ثابت ہوگا بلکہ بطریق اولی ثابت ہوگا اس لئے کہ ان دونوں (یعنی کھانے پینے) سے رکنا بہت مشکل ہے اور اس کی طرف داعی بھی بہت ہیں تو یہ اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان دونوں میں کفارہ کا حکم ثابت ہو، جو کہ زاجر ہے (یعنی گناہ سے روکنے والا ہے)۔

وأما دلالة النص.....

دلالتہ النص کو فحوی الکلام یا فحوی الخطاب بھی کہا جاتا ہے، یعنی لفظ کی دلالت ایسے معنی پر کہ جس میں کوئی

علت ہو اور وہ علت اس بابت پر دلالت کرے کہ منطوق کا حکم اسی علت کی وجہ سے ہے، مثلاً: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ﴾ دلالت کرتا ہے حرمت ضرب پر، اس لئے کہ اس معنی میں ایک علت ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ والدین کے سامنے ”اف“ کہنے کی ممانعت اسی علت کی وجہ سے ہے، اور وہ علت ہے ”اذی“ یعنی تکلیف دینا، تو مطلب یہ ہوا کہ والدین کے سامنے ”اف“ مت کہو، اس لئے کہ ان کو آپ کے ”اف“ کہنے یعنی حسرت کے اظہار کرنے سے ”تکلیف“ ہوگی، اب ہم نے دیکھا کہ یہ تکلیف کی علت جیسے ”اف“ کہنے میں موجود ہے، اس طرح والدین کو مارنے یا ان کو گالیاں دینے میں بھی موجود ہے، بلکہ ”اف“ کے مقابلے میں ”ضرب و شتم“ میں یہ ”تکلیف“ والی علت بطریقہ اتم موجود ہے، لہذا ہم نے کہا کہ آیت کریمہ کے منطوق سے جیسے والدین کے سامنے ”اف“ کہنا ممنوع ہے، تو اسی طرح دلالت النص سے ان کی ”ضرب و شتم“ بھی ممنوع ہے، پھر دلالت النص کی مزید مثالیں دی ہیں چنانچہ روایت میں ہے جیسے صوم کی حالت میں کوئی جماع کرے تو اس پر عبارتہ النص سے کفارہ لازم ہوتا ہے چنانچہ روایت میں ہے کہ ایک اعرابی نے روزہ کی حالت میں جماع کیا، آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ کو لازم قرار دیا۔ اور عورت پر کفارہ دلالت النص سے لازم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں موجب للکفارہ جنایت علی الصوم ہے اور اس میں میاں بیوی دونوں شریک ہیں، لہذا کفارہ بھی دونوں ہی پر لازم ہوگا، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ شوہر پر کفارہ لازم ہوگا، حدیث کے منطوق سے جو کہ حدیث کے الفاظ ہیں، اور بیوی پر کفارہ لازم ہوگا حدیث کے دلالت النص سے۔ دلالت النص کی ایک اور مثال یہ دی ہے کہ اگر کوئی شخص روزہ کی حالت میں جماع کرے تو اس پر عبارتہ النص سے کفارہ لازم ہے لیکن اگر کوئی کھاپی لے تو اس پر دلالت النص سے کفارہ لازم ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ جماع میں موجب کفارہ جنایت علی الصوم ہے اور یہ کھانے پینے میں موجود ہے، لہذا اگر جماع میں کفارہ عبارتہ النص سے لازم ہے تو اکل و شرب میں دلالت النص سے لازم ہے، بلکہ کھانے، پینے کے سلسلے میں تو بطریق اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے کیونکہ کھانے پینے کی حاجت زیادہ ہوتی ہے اور جماع کی نسبت اس کے مواقع بھی زیادہ میسر آتے ہیں۔

دلالت النص کی چوتھی مثال

و كوجوب الحد عندهما في اللواط بدلالة النص ورد في الزنا، فإن المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى، وهذا موجود في اللواط بل زيادة لأنها في الحرمة وسفح الماء فوقه، أي فوق الزنا، أما في الحرمة فلأن حرمة اللواط لا تنزل أبدًا، وأما في سفح الماء

فلأنها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد، وفي الشهوة مثله، لكننا نقول: الزنا أكمل في سفع الماء والشهوة؛ لأن فيه هلاك البشر؛ لأن ولد الزنا هالك حكماً، وفيه إفساد الفراش أي: فراش الزوج؛ لأنه يجب فيه اللعان، وثبتت الفرقة بسببه ويشبهه النسب، وأما تضييع الماء فقاصر أي: ماقالا من تضييع الماء في اللواط فقاصر في الحرمة؛ لأنه قد يحل بالعزل، والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده أي وجود الزنا، والترجيح بالحرمة غير نافع أي: ترجيح اللواط على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد؛ لأن الحرمة المجردة بدون هذه المعاني أي المعاني المخصوصة بالزنا، وهي إهلاك البشر وإفساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلاً.

ترجمہ: اور جیسے صاحبین کے ہاں لواطت میں حد کا وجوب اس نص کی دلالت کی وجہ سے ہے جو زنا میں وارد ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے سمجھ میں آ رہا ہے وہ ہے شہوت کو پورا کرنا منی بہا دینے کے ساتھ ایسے محل میں جو کہ حرام اور لائق شہوت ہے، اور یہ لواطت میں موجود ہے بلکہ (زنا کے مقابلہ میں) زیادہ ہے، اس لئے کہ حرمت اور منی بہانے میں لواطت زنا سے اوپر ہے، جہاں تک حرمت کا تعلق ہے تو اس لئے کہ (محل لواطت) کی حرمت ہمیشہ کے لئے ہے اور منی بہا دینا تو اس لئے کہ اس میں منی اس طور پر ضائع کرنا ہے جس میں بچے کی پیدائش متعلق نہیں ہوتی اور شہوت اس میں (زنا) کے برابر ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ زنا منی بہا اور شہوت میں زیادہ کامل ہے، کیونکہ اس میں بچے کی ہلاکت ہے اس لئے کہ ولد الزنا حکماً ہلاک ہوتا ہے اور اس میں فراش زوج کو بھی فاسد کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ اس میں لعان واجب ہوتا ہے اور اس کے سبب فرقت ثابت ہوتی ہے اور نسب مشتبہ ہو جاتا ہے، جہاں تک تعلق ہے تضييع ماء کا تو یہ قاصر ہے، یعنی صاحبین نے جو فرمایا کہ لواطت میں تضييع ماء ہے تو یہ حرمت میں قاصر ہے، اس لئے کہ یہ تضييع کبھی عزل کی صورت حلال ہوتا ہے اور اس (زنا) میں شہوت طرفین سے ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کا وجود زیادہ ہوتا ہے اور حرمت کے ساتھ ترجیح دینا غیر مفید ہے، یعنی لواطت کو حرمت کی وجہ سے زنا پر ترجیح دینا وجوب حد میں غیر مفید ہے، اس لئے کہ صرف حرمت ان معانی کے بغیر یعنی ان معانی مخصوصہ بالزنا جیسے بچے کی ہلاکت، افساد فراش اور اشتباہ نسب ہے، یہ حد کو واجب نہیں کرتی جس طرح کہ (بغیر ایلاج کے فرج میں) پیشاب کرنا۔

و کوجوب الحد عندهما فی اللواطۃ.....

یہ دلالت النص کی چوتھی مثال ہے، یعنی لواطت کی صورت میں صاحبین کے ہاں دلالت النص سے زنا والی

حد ثابت ہوگی۔ زنا والی حد ہے ”الشیخ والشیخۃ إذا زنیَا فَاَرْجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ“ یعنی شای شدہ اگر زنا کریں تو ان کو رجم کرو اور ﴿الزانیة والزانی فاجلدوا کل واحد منهما مائة جلدۃ﴾ غیر شادی شدہ زنا کاروں کو سو کوڑے مارو۔ ان آیات میں زنا کی حد عبارتہ النص سے ثابت ہوتی ہے اور صاحبین کے بقول لواطت کی حد بھی ان آیات مبارکہ سے ثابت ہوتی ہے لیکن دلالتہ النص سے۔

صاحبین فرماتے ہیں زنا میں تین وصف ہیں اور وہ تینوں وصف لواطت میں بھی پائے جاتے ہیں بلکہ زنا سے زیادہ اشد طریقے پر پائے جاتے ہیں: ۱- قضاء شہوة، ۲- سخی الماء، ۳- محل حرام کا استعمال۔ یہ تین اوصاف جس طرح زنا میں پائے جاتے ہیں اسی طرح لواطت میں بھی پائے جاتے ہیں: ۱- قضاء شہوة میں دونوں یعنی زنا اور لواطت برابر ہیں۔ ۲- سخی الماء اس سلسلے میں لواطت زنا سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ زنا سے بچہ تو پیدا ہو جاتا ہے اگرچہ حرام ہے لیکن لواطت میں مادہ منویہ بالکل ہی ضائع ہو جاتا ہے۔ ۳- زنا کے مقابلے میں محل لواطت کی حرمت بہت زیادہ سخت ہے اس لئے کہ محل زنا کبھی جائز ہو جاتا ہے جیسے نکاح کی صورت میں لیکن محل لواطت کبھی بھی جائز نہیں ہوتا، لہذا زنا کی حرمت سے لواطت کی حرمت زیادہ ہے۔ بہر حال وہ اوصاف جو زنا میں پائے جاتے ہیں وہ لواطت میں بھی پائے جا رہے ہیں لہذا جو زنا کا حکم ہے یعنی رجم یا کوڑے مارنا وہ لواطت میں بھی ثابت ہوگا، البتہ یہ فرق ضرور ہے کہ ”زنا“ کی صورت میں یہ حکم نصوص مذکورہ کی عبارت النص سے ثابت ہوگا اور ”لواطت“ کی صورت میں دلالتہ النص سے ثابت ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کا ارشاد ہے کہ حد زنا کو لواطت کے لئے ثابت نہیں کیا جاسکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لواطت میں یہ تین اوصاف اس طرح نہیں پائے جاتے جس طرح زنا میں پائے جاتے ہیں:

۱ سخی الماء کے سلسلے میں زنا بنسبت لواطت کے اکمل ہے، کیونکہ لواطت کی صورت میں بچہ پیدا ہی نہیں ہوتا جب کہ زنا میں بچہ پیدا ہونے کے بعد بھی حکماً ہلاک ہوتا ہے، اسی طرح زنا میں افساد فراش ہے کیونکہ اس میں لعان ہوتا ہے اور اسی کے سبب فرقت ثابت ہو جاتی ہے اور نسب بھی ثابت نہیں ہوتا، دوسری بات یہ ہے کہ لواطت میں جو سخی الماء ہے، اس کی حرمت قاصر ہے کیونکہ سخی الماء کبھی جائز بھی ہو جاتا ہے جیسے عزل کی صورت میں۔

۲ شہوة میں بھی زنا زیادہ قوی ہے اس لئے کہ لواطت میں ایک طرف سے شہوة ہے اور زنا میں دونوں طرف سے شہوة ہے، یہی وجہ ہے کہ زنا کا وجود بمقابلہ لواطت کے زیادہ ہے۔

۳ حرمت محل میں بھی لواطت کی کہ لواطت حرمت زنا سے زیادہ ہے۔ یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن اتنی درخواست ہے کہ صرف حرمت کی وجہ سے حد لازم نہیں ہوتی جیسے کہ کوئی شخص بغیر ایلاج کے عورت کی شرمگاہ میں پیشاب

کر ڈالے، اس میں حد لازم نہیں ہوتی ہے، حالانکہ پیشاب کرنا حرام ہے لہذا صرف حرمت کی بناء پر حد ثابت نہیں ہو سکتی۔

دلالت النص کی پانچویں مثال

و کوجوب القصاص بالمثل عند ہما، بدلالة قوله عليه السلام: "لا قود إلا بالسيف" يحتمل معنيين: أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف، والثاني أن لا قود إلا بسبب القتل بالسيف، فإن المعنى الذي يفهم موجباً، حال عن الضمير في: "يفهم" للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء، والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أي: قاطع، ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل، وفي تاج المصادر: الانتهاك حرمة کسی شکستن الضرب، خبران بما لا يطبقه البدن، وقَالَ أبو حنيفة رحمه الله: المعنى جرح ينقض البينة ظاهراً وباطناً، فإنه حيثئذ يقع الجنابة قصداً على النفس الحيوانية التي بها الحياة فتكون أكمل.

ترجمہ: جیسے صاحبین کے ہاں مثل چیز سے (قتل کرنے سے) قصاص واجب ہوتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول "لا قود إلا بالسيف" کی دلالت کی بناء پر یہ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے: ۱- ایک یہ کہ قصاص صرف تلوار کے ذریعہ لیا جائے گا۔ ۲- دوسرا یہ کہ تلوار کے ساتھ قتل کرنے کی وجہ سے قصاص واجب ہوگا۔ پس وہ معنی جو حرمت نفس کی تباہی میں جزائے کامل کا موجب سمجھا جاتا ہے وہ ایسی چیز کے ساتھ ضرب ہے کہ بدن جس کا متحمل نہیں ہے (قوله عن انتهاك الخ) جزاء کے ساتھ متعلق ہے اور "انتهاك"، نہک سے باب افتعال ہے جو کہ کاٹنے کو کہا جاتا ہے "سيف نهيك" یعنی قاطع۔ تو اس کا معنی ہوگا حرمت کو ایسی چیز سے کاٹنا جو حلال نہ ہو، اور تاج المصادر میں ہے کہ "انتهاك" کا معنی ہے: کسی کی حرمت کو توڑنا۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ (وہ) معنی (جو کہ منطوق میں ہے) ایسا زخم ہے جو کہ انسانی ڈھانچے کو ظاہر و باطناً توڑ دے۔ پس یہ اس وقت اس نفس انسانیت پر قصداً جنایت ہوگی جس کے ذریعے سے زندگی حاصل ہے۔ تو یہ جنایت اکمل ہوگی۔

و کوجوب القصاص

دلالت النص کی پانچویں مثال نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی "لا قود إلا بالسيف" ہے، اس کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں۔ ۱- قصاص صرف تلوار سے لینا چاہیے۔ ۲- دوسرا معنی یہ بیان کیا جاسکتا ہے کہ

قصاص صرف تلوار سے قتل کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، یعنی جب کوئی شخص کسی کو تلوار سے قتل کرے تو قصاص واجب ہوگا۔ یہ تو نفس حدیث کے دو معنوں کا بیان تھا۔

یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اس حدیث سے حضرات صاحبین نے استدلال کیا ہے کہ اگر ایک انسان دوسرے کو بڑے پتھر سے مار ڈالے تو اس پر بھی قصاص ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں علت ہے کسی نفس کی حرمت کو ایسی ضرب سے توڑنا کہ جسم اس ضرب کی طاقت نہ رکھے۔ یہ علت موجبہ للقصاص جیسے تلوار سے قتل کرنے میں پائی جاتی ہے اسی طرح بڑے پتھر سے قتل کرنے میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا اگر کوئی تلوار سے قتل کرے گا تو مذکورہ حدیث کی عبارت النص سے اس کے ذمے قصاص ہوگا اور اگر مثل سے قتل کرے گا تو حدیث کی دلالت النص سے اس پر قصاص ثابت ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ قتل بالمثل کی صورت میں قصاص نہیں، اس لئے کہ یہاں علت موجبہ ایسا زخم ہے جو انسان کے ظاہر و باطن جسم کو توڑ ڈالے اور ختم کر ڈالے، مثل سے قتل کرنے کی صورت میں باطن جسم یعنی روح کو تو ختم کیا جاتا ہے لیکن ظاہر میں کوئی ایسا زخم نہیں جو مفضی الی القتل ہو، لہذا یہاں علت نہیں تو قصاص بھی نہیں۔

دلالت النص کی چھٹی اور ساتویں مثال

و کوجوب الکفارة عند الشافعي رحمه الله في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطاء والمعقودة، وأوجب الشافعي رحمه الله الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء، وهو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص وَرَدَ فِي الْمَعْقُودَةِ، وهو قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكُفَّارَتُهُ﴾ الآية؛ لأنه لما أوجب القتل الخطاء الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه، وإذا وجبت في المعقودة إذا كذبت فأولى أن تجب في الغموس، وهي كاذبة في الأصل، لكننا نقول: الكفارة عبادة ليصير ثوابها جبراً لما ارتكب فلهاذا تؤدي بالصوم، وفيها معنى العقوبة، فإنها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب أن يكون سببها دائراً بين الحظر والإباحة، بقتل الخطاء والمعقودة فإن اليمين مشروعة والكذب حرام، فأما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة، وهي تمحو الصغائر لا الكبائر، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾ فإن قيل: ينبغي أن

لا تجب فی القتل بالمشغل؛ لانه حرام محض هذا إشكال علی قوله فیجب أن يكون سببها دائراً بین الحظر والإباحة، فإن القتل بالمشغل حرام فیجب أن لا تجب فيه الكفارة قلنا فيه شبهة الخطأ أي: فی القتل بالمشغل شبهة الخطأ، فإنه ليس بألة القتل، وهي أي: الكفارة مما يحتاط فی إثباته فتجب بشبهة السبب، والسبب القتل الخطأ.

ترجمہ: جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں قتل عمد اور یمین غموس میں کفارہ واجب ہے اس نص کی دلالت سے جو قتل خطا اور یمین منعقدہ میں وارد ہوئی ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ قتل خطا میں وارد نص کی دلالت سے قتل عمد میں کفارہ کو واجب قرار دیتے ہیں اور وہ نص ہے: ﴿ومن قتل مؤمناً خطاً فتحرير رقبة مؤمنة﴾ یمین منعقدہ میں وارد نص کی دلالت کی بناء پر یمین غموس میں کفارہ کو واجب کرتے ہیں، اور وہ نص ہے: ﴿ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارة﴾ الایہ اس لئے کہ جب قتل خطا نے کفارہ کو واجب کیا باوجودیکہ اس میں عذر بھی موجود ہے تو بغیر عذر کے بطریق اولی کفارہ واجب ہوگا۔ اور جب یمین منعقدہ نے کفارہ واجب کیا جب کہ وہ جھوٹی ہو تو یمین غموس میں بطریق اولی کفارہ واجب ہونا چاہئے (اس لئے کہ) وہ اصل میں جھوٹی ہی ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ کفارہ عبادت ہے تاکہ وہ اس بندے سے صادر جرم کا جبرہ ہو جائے اسی وجہ سے یہ روزے سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور اس میں زجر و عقوبت کا معنی بھی ہے، یہ ایسی جزاء ہے جو اس بندے کو ممنوع اور محظور سے روکتی ہے تو ضروری ہے کہ اس کا سبب خطر اور اباحت کے درمیان دائر ہو جیسے قتل خطا اور یمین منعقدہ۔ پس یمین تو مشروع ہے لیکن جھوٹ ممنوع ہے، جہاں تک قتل عمد اور یمین غموس کا تعلق ہے تو وہ محض حرام ہیں اور یہ عبادت کے لائق نہیں، اور یہ (عبادت) صغائر کو منادیتی ہے نہ کہ کبائر کو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ان الحسنات يذهبن السيئات﴾ نیکیاں چھوٹے گناہوں کو منادیتی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ چاہئے کہ قتل بالمشغل میں کفارہ واجب نہ ہو کیونکہ یہ محض حرام ہے یہ ”فیجب أن يكون سببها بین الحظر والإباحة“ پر اشکال ہے، کیونکہ قتل بالمشغل حرام ہے تو کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے۔

اس کا جواب ہم یہ دیں گے کہ اس میں خطا کا شبہ پایا جاتا ہے یعنی قتل بالمشغل میں خطا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ آلہ قتل کے ذریعے نہیں ہوتا اور کفارہ ان اشیاء میں سے ہے جن کے اثبات میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، تو سبب کے شبہ سے کفارہ ثابت ہوگا اور سبب قتل خطا ہے۔

و کوجوب الکفارة عند الشافعى

دلالت النص کی چھٹی اور ساتویں مثال: قتل عمد میں امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں وجوب کفارہ دلالت النص سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ اس آیت کی عبارت النص سے ”قتل خطاء“ میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اس کی دلالت النص سے ”قتل عمد“ میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ خطا قتل کرنے میں آدمی معذور ہوتا ہے، جب اس کا عذر ہوتے ہوئے بھی اس کے ذمے کفارہ ہے تو قتل عمد جس میں آدمی معذور نہیں ہوتا، اس میں کفارہ کیوں واجب نہ ہو۔

دلالت النص کی ساتویں مثال: امام شافعیؒ یمن غموس میں کفارہ کو دلالت النص سے ثابت کرتے ہیں، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿وَلَكِنْ يَأْخُذْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ﴾ اس آیت کریمہ کی عبارت النص سے ”یمن منعقدہ“ میں کفارہ واجب ہوتا ہے اور اس کی دلالت النص سے ”یمن غموس“ میں کفارہ واجب ہوتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یمن منعقدہ جب جھوٹی ہو یعنی اس پر عمل نہ ہو تو اس میں کفارہ واجب ہوتا ہے، تو یمن غموس میں بطریق اولیٰ کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ غموس تو نام ہی جھوٹی قسم کا ہے۔

لكننا نقول: ہم یہ کہتے ہیں کہ کفارہ میں دو جہتیں ہیں: ایک جہت عبادت کی اور ایک جہت عقوبت کی ہے، عبادت کی جہت یہ ہے کہ غلام آزاد کرے، کھانے کھلا دے وغیرہ۔ اور جہت عقوبت اس طرح ہے کہ کفارہ کسی پر لازم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ جنایت نہ کرے، جب کفارہ دو جہتیں ہے تو پھر اس کا سبب بھی دو جہتیں ہونا چاہئے، یعنی دائر بین الخطر والا باحۃ ہو، چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قتل خطاء میں دو جہتیں ہیں: ۱- شکار کھیلنا۔ ۲- کسی انسان کو گولی مارنا۔ پہلی جہت یعنی شکار کھیلنا جائز ہے، لیکن دوسری جہت یعنی کسی انسان کو گولی مارنا ناجائز ہے، تو قتل خطاء دو جہتیں ہے، لہذا یہ کفارہ کے لئے سبب بن سکتا ہے۔ جب کہ قتل عمد میں صرف حرمت ہی حرمت ہے لہذا یہ کفارہ کا سبب نہیں بن سکتا۔ اسی طرح یمن منعقدہ میں دو جہتیں ہیں: ۱- حلت یعنی یمن کا مشروع ہونا۔ ۲- حرمت کذب کہ جھوٹ حرام ہے، لہذا یہ کفارہ کا سبب بن سکتا ہے۔ اور یمن غموس میں صرف حرمت ہی کی جہت ہے تو یہ کفارہ کا سبب نہیں بن سکتا۔ بہر حال قتل عمد اور یمن غموس کبیرہ ہیں، یہ اس لائق نہیں کہ کفارہ جو کہ عبادت ہے اس سے ختم ہو جائیں کیونکہ عبادت تو صرف صغائر کو مٹاتی ہے نہ کہ کبائر کو کما قال تعالیٰ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾۔

قتل بالمثمل کے متعلق ایک سوال اور اس کا جواب

فلان قیل ینبغی ہم نے یہ کہا تھا کہ کفارہ چونکہ ذو جہنم ہے تو اس کا سبب بھی ذو جہنم ہونا چاہئے، اس پر اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ قتل بالمثمل میں کفارہ واجب نہیں ہونا چاہئے کیونکہ وہ حرام محض ہے، ذو جہنم نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں ایک شبہ موجود ہے کہ اس نے قصد قتل نہیں کیا بلکہ خطا اس سے قتل ہوا، کیونکہ مثمل آلہ قتل نہیں اس لئے کہ آلہ قتل تو تیز دھار والا ہونا چاہئے اور کفارہ کے ثبوت کے لئے شبہ کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لئے کہ وجوب کفارہ میں احتیاط مد نظر ہوتی ہے، یہاں پر شبہ سبب میں ہے اور سبب قتل خطا ہے۔

قتل بالمثمل سے متعلق مزید سوال و جواب

فلان قیل: ینبغی أن تجب فیما إذا قتل مستأمنًا عمدًا فلان الشبهة قائمة، هذا إشکال علی قوله فیہ شبهة الخطاء، فإن قتل المستأمن فیہ شبهة الخطاء بسبب المحل، فإن المستأمن کافر حربي فظنه محلًا یباح قتله، كما إذا قتل مسلماً ظنه صیداً أو حربياً وإذا کان فیہ شبهة الخطاء ینبغی أن تجب فیہ الکفارة کما فی القتل بالمثمل تجب الکفارة بشبهة الخطاء قلنا الشبهة فی محل الفعل، فاعتبرت فی القود فإنه مقابل بالمحل من وجه، لقوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس﴾ فأما الفعل فعمد خالص والکفارة جزء الفعل، وفی المثل الشبهة فی الفعل، فأوجب الکفارة، وأسقطت القصاص، فإنه جزء الفعل أيضاً من وجه، یعنی شبهة الخطاء فی قتل المستأمن إنما هی فی محل الفعل لا فی الفعل فإن قتل المستأمن من حیث الفعل عند محض فاعتبرت الشبهة فیما هو جزء المحل والقصاص جزء المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فیہ حتی لا یجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فیما هو جزء الفعل من کل الوجوه وهو الکفارة فلم تجب الکفارة فی قتل المستأمن، أما القتل بالمثمل فإن شبهة الخطاء فیہ من حیث الفعل فاعتبرت فیما هو جزء الفعل من کل الوجوه وهو الکفارة حتی وجبت الکفارة فیہ، وكذا اعتبرت فیما هو جزء الفعل من وجه، وهو القصاص، حتی لم یجب القصاص فیہ. ینبغی أن یعلم أن الشبهة مما تثبت الکفارة ویسقط القصاص، وإنما قلنا إن القصاص من وجه جزء المحل ومن وجه آخر جزء الفعل، أما

الأول فلقوله تعالى: ﴿أَن النِّفْسَ بِالنِّفْسِ﴾ وكونه حقاً لأولياء المقتول يدل على هذا، وأما الثاني فلأنه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنیان الرب والزواج، كالحلود والكفارات إنما هو أجزیه الأفعال، ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزء الفعل.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ مناسب یہ ہے کہ متامن کو عمدہ قتل کرنے سے کفارہ واجب ہو، کیونکہ شبہ موجود ہے، یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”فیہ شبہۃ الخطاء“ پر وارد ہونے والا ایک اشکال ہے، کیونکہ قتل متامن میں محل کے اعتبار سے خطا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ متامن حربی کافر ہے تو (قاتل نے) اس کا قتل مباح سمجھا جیسا کہ مسلمان کو شکار یا حربی سمجھتے ہوئے قتل کیا اور جب اس میں خطا کا شبہ پایا گیا تو مناسب یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہو جیسے قتل بالمشغل میں شبہ خطا کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، ہم نے کہا کہ شبہ فعل کے محل میں ہے تو یہ شبہ قصاص میں معتبر ہوگا کیونکہ یہ من وجہ محل کے مقابلے میں ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے ﴿أَن النِّفْسَ بِالنِّفْسِ﴾ جہاں تک تعلق ہے فعل کا تو وہ عمدہ خالص ہے اور کفارہ فعل کی جزاء ہے اور قتل بالمشغل میں شبہ فعل میں پایا جاتا ہے تو یہ (شبہ) کفارہ کو واجب کرے گا اور قصاص کو ساقط کر دے گا، کیونکہ قصاص من وجہ فعل کی جزاء ہے، یعنی قتل متامن میں شبہ خطا محل فعل میں ہے نہ کہ فعل میں، کیونکہ قتل متامن فعل کے اعتبار سے عمدہ خالص ہے تو شبہ جزاء محل میں معتبر ہوگا اور قصاص من وجہ جزاء محل ہے تو شبہ اس میں معتبر ہوگا یہاں تک کہ قتل متامن سے قصاص واجب نہیں ہوگا، اور اس شبہ کا اعتبار اس چیز میں نہیں ہوگا جو من کل الوجوہ فعل کی جزاء ہے اور وہ کفارہ ہے تو قتل متامن میں کفارہ واجب نہیں ہوگا، جہاں تک تعلق ہے قتل بالمشغل کا تو اس میں شبہ قتل کے اعتبار سے ہے، یہ شبہ اس چیز میں معتبر ہوگا جو من کل الوجوہ فعل کی جزاء ہے اور وہ کفارہ ہے، لہذا اس میں کفارہ واجب ہوگا، اسی طرح یہ شبہ اس میں بھی معتبر ہوگا جو من وجہ فعل کی جزاء ہے اور وہ قصاص ہے تو اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ”شبہ“ کفارہ کو ثابت کرتا ہے، قصاص کو ساقط کرتا ہے، اور ہم نے کہا کہ قصاص من وجہ جزاء محل ہے اور من وجہ جزاء فعل ہے تو جہاں تک تعلق ہے پہلی بات کا تو وہ اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿أَن النِّفْسَ بِالنِّفْسِ﴾ سے ثابت ہے۔ اور (دوسری وجہ یہ ہے کہ) قصاص اولیاء مقتول کا حق ہے (تو یہ بھی) اس پر دلالت کرتا ہے، جہاں تک تعلق ہے دوسری بات کا تو وہ اس لئے کہ کفارہ مصنوعات ربانی کے توڑ پھوڑ سے رکاوٹ بنا کر مشروع کیا گیا ہے، اور زواج جیسے حدود و کفارات یہ افعال کی جزائیں ہیں۔

(دوسری وجہ یہ ہے کہ) ایک کے (قتل کے) بدلے میں پوری جماعت کا قصاص، اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص جزاء فعل ہے۔

فإن قيل ينبغي أن تعجب.....

پہلے سوال کا جواب یہ تھا کہ یہاں چونکہ شبہ موجود ہے اس لئے کفارہ واجب کیا گیا، اسی جواب کو کوئی لیکر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص مستامن کو یہ خیال کرتے ہوئے قتل کر دے کہ یہ حربی کافر ہے، قتل کے لائق ہے، بعد میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ مستامن ہے، یعنی اس نے ضابطہ کے مطابق اسلامی حکومت سے یہاں رہنے کی اجازت لی ہے۔ اس میں بھی چونکہ شبہ ہے لہذا یہاں بھی کفارہ واجب ہونا چاہئے جیسا کہ قتل بالمثقل میں شبہ خطاء کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے؟

جواب سے پہلے دو باتیں سمجھ لیں:

- ① ایک بات یہ ہے کہ ایک شبہ محل قتل میں اور دوسرا فعل قتل میں ہوتا ہے۔
 - ② دوسری بات یہ ہے کہ قصاص کا تعلق من وجہ محل قتل اور من وجہ فعل قتل کے ساتھ ہوتا ہے اور کفارہ کا تعلق من کل الوجوه فعل قتل کے ساتھ ہوتا ہے۔
- مزید دو باتیں اور سمجھ لیں:

- ① پہلی بات یہ ہے اگر شبہ محل قتل میں واقع ہو جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔
- ② دوسری بات یہ ہے کہ اگر شبہ فعل قتل میں واقع ہو جائے تو کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس شخص نے جو مستامن کو قتل کیا ہے اس میں واقعی شبہ ہے اور وہ محل قتل میں ہے اب یہاں قصاص ثابت ہونا چاہئے تھا شبہ کی وجہ سے لیکن قصاص معاف ہو گیا اور سابق مسئلہ میں فعل قتل میں شبہ تھا اس لئے وہاں کفارہ لازم ہوا، اس لئے کہ جب قصاص کے ثبوت اور عدم ثبوت میں ”شبہ“ ہو تو قصاص معاف ہو جاتا ہے، یعنی قصاص ثابت نہیں ہوتا، اور جب کفارہ کے ثبوت اور عدم ثبوت میں ”شبہ“ ہو تو کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ ”وينبغي أن يعلم أن الشبهة.....“ سے ان تمہیدات کا ذکر کر رہے ہیں جو ہم نے جواب سے پہلے ذکر کر دی ہیں ولانما قلنا إن القصاص..... سے یہ بیان کرتے ہیں کہ قصاص من وجہ محل قتل کا مقابل ہے اور من وجہ فعل قتل کا مقابل ہے، یہ بات کہ من وجہ قصاص محل قتل کے مقابل ہے، اس کی دو دلیلیں ہیں:

پہلی دلیل اللہ کا ارشاد ہے ﴿أَن النِّفْسَ بِالنِّفْسِ﴾ ظاہر ہے یہ نفس محل قتل ہے اس سے معلوم ہوا کہ

قصاص محل قتل کے مقابل ہے۔ ۲۔ دوسری دلیل: اولیاء مقتول کو یہ حق حاصل ہے کہ چاہیں تو قصاص لے لیں، چاہیں تو دیت، اس سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قصاص محل قتل کے مقابل ہے۔

اور دوسری طرف یہ بات کہ قصاص فعل قتل کا مقابل ہے، تو اس کی بھی دو دلیلیں ہیں، ۱۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر دس آدمی کسی کو قتل کر دے تو ان سب کو اس کے مقابلے میں قتل کیا جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قصاص فعل قتل کے مقابلہ میں بھی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قصاص کی مشروعیت اس لئے بھی ہے کہ اللہ نے انسان کو بتایا ہے تو اس کے ہدم اور توڑ پھوڑ سے قصاص زجر اور رکاوٹ ہو جائے اور لوگ انسان کے قتل، توڑ پھوڑ سے باز آجائیں، ظاہر ہے توڑ پھوڑ فعل قتل ہے اور تمام زواجر یعنی حدود و کفارات اجزیۃ افعال ہیں۔

دلالت النص سے ثابت شدہ حکم کا بیان

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والإشارة إلا عند التعارض وهو فوق القياس؛ لأن المعنى في القياس مبدرک رأياً لا لغةً بخلاف الدلالة فيثبت بهاميندری، بالشبهات ولا يثبت ذا بالقياس، أي ماینندری، بالشبهات كالحدود والقصاص قال عليه السلام: "أذروا الحدود بالشبهات"، واعلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاماً في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعليك بالتأمل فيها.

ترجمہ: اور جو حکم دلالت النص سے ثابت ہو گا وہ عبارت النص اور اشارۃ النص سے ثابت شدہ (حکم) کی طرح ہو گا مگر تعارض کے وقت (فرق ہو گا) اور یہ قیاس سے اوپر ہے (ترجیح کے اعتبار سے) اس لئے کہ قیاس میں جو معنی ہوتا ہے وہ مدرک بالرای ہوتا ہے لغت کے اعتبار سے ثابت نہیں ہوتا، برخلاف دلالت النص کے، کہ دلالت النص سے وہ چیز ثابت ہوگی جو شبہات سے ختم ہو جاتی ہے جب کہ قیاس سے ایسی چیز ثابت نہیں ہوتی جیسے حدود و قصاص۔ نبی علیہ السلام نے فرمایا: اذروا الحدود بالشبهات (شبہات کے وجہ سے حدود کو ختم کر دو)۔

جان لو کہ متن میں مذکورہ مسائل میں سے بعض میں کچھ کلام ہے کہ آیا وہ دلالت النص سے ثابت ہیں یا قیاس سے تو آپ پر لازم ہے کہ اس میں غور و فکر کریں۔

والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة.....

جو حکم دلالت النص سے ثابت ہو گا وہ عبارت النص اور اشارۃ النص سے ثابت ہونے والے حکم کے مساوی

د برابر ہے، جب یہ تنہا تنہا ہوں، البتہ اگر تعارض ہو تو پھر عبارتہ النص اور اشارۃ النص کو دلالت النص پر ترجیح ہوگی اور اسی طرح عبارتہ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو تو پھر عبارتہ النص کو ترجیح ہوگی، اسی طرح اشارۃ النص اور دلالت النص میں تعارض ہو تو اشارۃ النص کو ترجیح ہوگی۔

عبارۃ النص اور اشارۃ النص میں تعارض کی مثال نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”إنهن ناقصات عقل ودين، فقيل ما نقصان دينهن؟ قال: تقعد إحديهن في فعر بيتها شطر دهرها (ای نصف عمرها) لا تصوم ولا تصلي“ یعنی ”آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عورتیں عقل اور دین کے اعتبار سے ناقص ہیں تو کہا گیا ”ما نقصان دينهن“ ”دین“ کے اعتبار سے ان میں کیا کمزوری ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ کوئی خاتون اپنے گھر میں بیٹھ کر اپنی عمر کا ایک حصہ نہ نماز پڑھتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے۔ یہ حدیث اس بات کے لئے عبارتہ النص ہے کہ عورتیں ناقص الدین ہوتی ہیں، لیکن اشارۃ النص کے طور پر اس سے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ عورت کے حیض کی اکثر مدت ۱۵ دن ہے، لیکن اس کے مقابلے میں نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”أقل الحيض ثلثة أيام وأكثره عشرة أيام“ یہ مدت حیض کے بیان میں عبارتہ النص ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض، دس دن ہے، جب کہ سابق روایت کے اشارہ النص سے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض، پندرہ دن ہے۔ چنانچہ عبارتہ النص اور اشارۃ النص میں تعارض ہو گیا، لہذا عبارتہ النص کو ترجیح ہوگی اور کہا جائے گا کہ اکثر مدت حیض، دس دن ہے۔

اشارۃ النص اور دلالتہ النص کے درمیان تعارض ہو تو اس کی مثال اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿ومن قتل مومنًا متعمداً فجزاؤه جهنم﴾ اس میں اشارۃ النص سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قتل عمد میں کفارہ نہیں، اس لئے کہ جزاء بمعنی کفی ہے تو آخرت کی سزا کافی ہے، لہذا دنیا میں ”قتل عمد“ میں کوئی کفارہ نہیں۔ لیکن دوسری قرآن مجید کی آیت ﴿ومن يقتل مومنًا خطاءً فتحرير رقبته﴾ کی عبارتہ النص سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطاء میں کفارہ لازم ہے، امام شافعیؒ اس آیت سے دلالت النص سے قتل عمد میں بھی کفارہ لازم قرار دیتے ہیں، لہذا دلالتہ النص اور اشارۃ النص کے درمیان تعارض ہو گیا، ترجیح اشارۃ النص کو ہوگی اور قتل عمد میں کفارہ نہیں ہوگا عندنا۔

وهو فوق القياس؛ لأن المعنى دلالة النص قياس سے زیادہ قوی ہے۔

یہاں سے یہ بیان کر رہے ہیں کہ دلالتہ النص کا درجہ قیاس سے زیادہ اور وہ قیاس سے زیادہ قوی ہے، اس لئے کہ قیاس میں حکم کی علت کوئی مجتہد اپنی رائے سے نکالتا ہے، بعض دفعہ اس علت میں اختلاف بھی ہو جاتا ہے جیسا کہ سود کی علت کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ابوا کی علت قدر وجنس ہے، امام شافعیؒ کے

ہاں طم و ثمنیت ہے اور امام مالک کے ہاں قوۃ وادخار ہے، غرض یہ ہے کہ قیاس میں شبہ ہوتا ہے جب کہ دلالت النص میں شبہ نہیں ہوتا، اور دلالت النص میں موجود علت قیاس کے مقابلے میں زیادہ مضبوط ہوتی ہے، چنانچہ بعض چیزیں جو قیاس سے ثابت نہیں ہوتیں وہ دلالت النص سے ثابت ہوتی ہیں، مثلاً: حدود اور قصاص وغیرہ قیاس سے اس لئے ثابت نہیں ہوتے کہ اس میں شبہ ہوتا ہے، اور شبہ سے حدود مندفع ہو جاتی ہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”أقرء الحدود بالشبهات“ حدود کو شبہات سے دفع کیا کرو۔ جب کہ دلالت النص سے حدود ثابت ہو سکتی ہیں۔

دلالت النص کے بارے میں دی گئی بعض مثالوں پر ایک نظر

واعلم أن في بعض المسائل مصنف نے صاحبین کی رائے پر چند ایک مسئلوں کو بیان فرمایا تھا کہ وہ دلالت النص سے ثابت ہیں ایک مسئلہ لواطت کا اور دوسرا مسئلہ قتل بالمشغل کا تھا، مصنف ان کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہم نے ان کو اس طرح ذکر کیا جس طرح لوگ ذکر کرتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ قیاس سے ثابت ہیں لہذا اس حقیقت پر متنبہ ہونا ضروری ہے۔

اقتضاء النص کا بیان

وأما المقتضى فنحو: ”أعتق عبدك عني بألف“ يقتضى البيع ضرورة صحة العتق فصار كأنه قال: ”بع عبدك عني بألف، وكن وكيلني في الإعتاق“ فيثبت أي البيع بقدر الضرورة، ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه أي: لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلاً، لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة لا يثبت، فقال أبو يوسف رحمه الله: هذا تفريع لما مر أنه لا يثبت شروطه لو قال: أعتق عبدك عني بغير شيء، أنه يصح عن الأمر وتستغني الهبة عن القبض وهو شرط، كما يستغني البيع ثمة عن القبول وهو ركن، قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله أي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط كما في التعاطي لا القبض أي: في الهبة.

ترجمہ: بہر حال مقتضی جیسے ”أعتق عبدك عني بألف“ یہ صحت عتق کی ضرورت کی وجہ سے بیع کا تقاضا کرتا ہے، یہ اس طرح ہوگا گویا کہ اس نے کہا ”بع عبدك عني بألف وكن وكيلني بالإعتاق“ تو بقدر ضرورت بیع ثابت ہوگی اور یہ ملفوظ کی طرح نہیں ہوگی یہاں تک کہ اس کے شروط ثابت نہیں ہونگے،

یعنی یہ ضروری نہیں کہ بیع کی تمام شرائط ثابت ہوں بلکہ وہ ارکان و شرائط ثابت ہوں گے جو کبھی بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتے اور جو فی الجملہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ثابت نہیں ہوں گے۔

چنانچہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ ماقبل یعنی ”انہ لا یثبت شروطہ“ پر تفریع ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ ”أعتق عبدك عني بغير شيء“ تو یہ عتق حکم دینے والے کی طرف سے صحیح ہوگا۔ اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا حالانکہ وہ شرط ہے جیسا کہ وہاں بیع قبول سے مستغنی ہوتی ہے حالانکہ قبول بیع کا رکن ہے۔ ہم نے کہا کہ جو سقوط کا احتمال رکھتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور بیع میں زبان سے قبول کرنا سقوط کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ بیع تعاطی میں ہوتا ہے نہ کہ ہبہ میں قبضہ (یعنی یہ سقوط کا احتمال نہیں رکھتا)۔

وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَنَجْوَ اعْتَقَ.....

عبارۃ النص، اشارۃ النص اور دلالت النص کی بحث مکمل ہوئی، اب چوتھی اور آخری قسم اقتضاء النص کا بیان ہے، یعنی وہ لفظ جس کو نص کی تصحیح کے لئے بطور اقتضاء نکالا گیا ہو، اگر مقدر کی رعایت کریں گے تو کلام درست ہوگا، ورنہ تو درست نہیں ہوگا، مثال کے طور پر ایک آدمی کہتا ہے: ”أعتق عبدك عني بآلف“ بظاہر یہ کلام درست نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے غلام کو وہ اپنی طرف سے کیسے آزاد کر سکتا ہے، لہذا اس کلام کی درستگی کے لئے ”بیع“ کا لفظ مقدر مانا جائے گا، گویا تقدیر عبارت ہے ”بیع عبدك عني بآلف ثم کن وکیلہ بالاعتاق“ یعنی ”اپنے غلام کو ہزار روپے کے عوض مجھ پر بیچ دیں، پھر میرے وکیل بن کر اس کو آزاد کر دیں“ ایک ضرورت کے تحت مقدر مانا گیا ہے لہذا ”الضرورة تنقذ بقدر الضرورات“ کے ضابطہ کے تحت، ”بیع“ کے صرف وہ ارکان و شرائط ثابت ہوں گے جو کبھی بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتے، جو ارکان سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ثابت نہیں ہوں گے، مثلاً: ایجاب و قبول یہ سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسے بیع تعاطی میں ہوتا ہے، کہ ایک دکان میں کسی چیز پر قیمت لکھی ہوئی ہے، آپ ایجاب و قبول کے بغیر اس چیز کو اٹھاتے ہیں اور پیسے دے جاتے ہیں، تو اب دیکھیں اس ”بیع“ میں ایجاب و قبول ساقط ہو گئے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایجاب و قبول قابل سقوط ہیں، لہذا اس مذکورہ بالا مسئلہ میں بھی ایجاب و قبول ساقط ہو جائیں گے۔

فقال أبو یوسف رحمہ اللہ.....: یہ اس بات پر تفریع ہے کہ جو شرائط و ارکان سقوط کا احتمال رکھتے ہیں وہ ساقط ہو جائیں گے، چنانچہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کوئی شخص کہتا ہے ”أعتق عبدك عني بغير شيء“ یعنی میری طرف سے اپنے غلام کو بغیر کسی عوض کے آزاد کر دو، یہ ہبہ ہے اور اس صورت میں ہبہ میں قبضہ ساقط ہو جائے گا، اگرچہ ہبہ میں قبضہ شرط ہے، جیسے سابقہ مسئلہ میں ایجاب و قبول ساقط ہو جاتے ہیں، اگرچہ وہ رکن ہیں، لہذا غلام کی

آزادی آمر کی طرف سے ہوگی نہ کہ مامور کی طرف سے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ بیچ میں ایجاب و قبول ارکان و شروط میں سے ہیں لیکن کسی نہ کسی موقع پر وہ ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے بیچ تعاطی میں، لیکن ہبہ میں قبضہ ایسی شرط ہے جو کبھی ساقط نہیں ہوتی چنانچہ اس موقع پر بھی یہ ساقط نہیں ہوگی، لہذا اس کا کلام لغو ہوگا اور اگر مامور نے آزاد کر دیا تو اس کو مامور کی طرف ہی سے آزاد سمجھا جائے گا۔

مقتضی کے عموم کا بیان

ولا عموم للمقتضی ای: إذا كان المعنى المقتضى معنى تحته أفراد لا يجب أن يثبت جميع أفرادہ؛ لأنه ثابت ضرورة فيقدر بقدرها، ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله: واللّه لا أكل؛ لأن طعاماً ثابت اقتضاء، وأيضاً لا تخصيص إلا في اللفظ. فإن قيل يقدر أكلاً وهو مصدر ثابت لغة، ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لأنها دلالة تضمنية، فالثابت لغة على قسمين: حقيقي منطوق كالصدر، ومجازي محلوف نحو ﴿واسئل القرية﴾ فيصير كقوله: لا أكل أكلاً، ونية التخصيص في: لا أكل أكلاً صحيحة بالاتفاق، قلنا: المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على الأفراد، بخلاف قوله: لا أكل أكلاً فإن أكلاً نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية، فإن قيل: إذا لم يكن لا أكل عاماً ينبغي أن لا يحث بكل أكل، قلنا إنما يحث؛ لأنه مندرج تحت ماهية الأكل، فإن قوله: "لا أكل" معناه لا يوجد منه ماهية الأكل وعدم وجود ماهية الأكل موقوف على أن لا يوجد منه فرد من أفراد الأكل أصلاً، فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لأن اللفظ يدل على جميع الأفراد أي: بطريق المنطوق.

ترجمہ: اور مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے، یعنی جب معنی مقتضی ایسا معنی ہو کہ اس کے تحت بہت سارے افراد ہوں تو تمام افراد کا ثبوت نہیں، اس لئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے تو بقدر ضرورت ثابت ہوگا، جب مقتضی عام نہیں ہے تو تخصیص کو بھی قبول نہیں کرے گا، مثلاً "واللّٰہ لا اکل" میں طعام میں عموم نہیں تو اس میں تخصیص بھی نہیں ہوگی، اس لئے کہ (اس مثال میں) طعاماً اقتضاءً ثابت ہے اور اس وجہ سے بھی تخصیص نہیں کہ تخصیص لفظ میں ہوتی ہے اور مقتضی از قبیل الفاظ نہیں۔

اگر کہا جائے کہ "اکلاً کو مقدر مانا جائے اور وہ مصدر ہے، لغت ثابت ہے اور فعل کی دلالت مصدر پر منطوق کے طور پر ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ دلالت تضمنی ہے، پس جو لغت ثابت ہے وہ دو قسم پر ہے: ۱- حقیقی

منطوق ہو جیسے مصدر، ۲۔ مجازی محذوف ہو جیسے ”واسئل القرية“ چنانچہ یہ ”لا اکل اكلًا“ کی طرح ہو جائے گا اور ”لا اکل اكلًا“ میں تخصیص کی نیت صحیح ہے۔

ہم نے کہا کہ وہ مصدر جو لفظ ثابت ہو وہ ماہیت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ افراد پر، برخلاف ”لا اکل اكلًا“ کے کیونکہ یہ نکرہ تحت اللفی واقع ہے، یہ عام ہوگا، لہذا نیت سے اس کی تخصیص جائز ہے، اگر کہا جائے کہ ”لا اکل“ جب عام نہیں تو پھر ہر ”اکل“ سے حائث نہیں ہونا چاہئے، ہم نے کہا کہ یہ اس لئے حائث ہوگا کہ ہر کھانا ماہیت ”اکل“ کے تحت داخل ہے، لہذا ”لا اکل“ کا معنی ہوگا کہ اس سے ماہیت اکل نہیں پائی جائے گی، اور ماہیت اکل کا نہ ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ افراد ”اکل“ میں سے کوئی فرد بھی بالکل نہ پایا جائے، لہذا اس معنی پر دلالت اقتضاء ہوگی اس وجہ سے نہیں کہ لفظ بطریق منطوق تمام افراد پر دلالت کرتا ہے۔

ولا عموم للمقتضى.....

مقتضی کے لئے کوئی عموم نہیں۔ جس چیز کو ہم نے بطور اقتضاء کے مقدر مانا ہے وہ مقتضی (لازم متقدم) ہے اور جس نص اور کلام نے اس کا تقاضہ کیا وہ مقتضی ہے۔ مقتضی کے لئے بہت سارے اجزاء یا افراد ہوں تو تمام کا ثابت ہونا ضروری نہیں، اس میں عموم نہیں لہذا اس میں تخصیص کی نیت بھی درست نہیں ہوگی مثلاً ایک آدمی کہتا ہے ”واللہ لا اکل“ یہ ایسا کلام ہے جو طعام کو مقدر ماننے کا تقاضہ کرتا ہے، کیونکہ طعام ہی کھایا جاتا ہے پھر نہیں کھائے جاتے، لہذا اس کلام نے طعام کا تقاضہ کیا تو یہ کلام ہوا مقتضی اور طعام ہوا مقتضی، اس مقتضی کے تحت بہت سارے طعام ہیں، اس طعام میں تعمیم نہیں ہوگی، تمام افراد مراد نہیں ہوں گے، لہذا اس میں تخصیص بھی درست نہیں ہوگی بایں طور کہ وہ چیلی کباب کھائے اور کہے کہ میں نے مدرسے کی ردی نہ کھانے کی نیت کی تھی، اس کا اعتبار نہیں ہوگا بلکہ وہ جو کھانا بھی کھائے گا تو حائث ہو جائے گا، دوسری بات یہ ہے کہ تخصیص کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے معنی سے نہیں ہوتا اور اقتضاء النص معنی کی قسم ہے نہ کہ الفاظ کی، جب طعام کا ثبوت بطور اقتضاء کے ہے تو اس میں عموم نہ ہوگا لہذا اس میں تخصیص کی نیت بھی درست نہیں۔

فإن قيل يقدر أكلًا.....

۱۔ پہلا سوال: معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ”واللہ لا اکل“ میں آپ نے طعام کو مقدر نکالا ہے، ”اکلا“ کو مقدر کیوں نہیں نکالتے، جو ”اکل“ کے مناسب بھی ہے لفظاً و معنی اور یہ ”اکلا“ ایسا مصدر ہے جو کہ لفظ

ثابت ہے، اس لئے کہ فعل مصدر پر منطوق کے طور دلالت کرتا ہے، اس کلام کی تقدیر ہوگی ”لا آکل اکلًا“ اور اس کلام کا وہی معنی ہوگا جو ”اکلًا“ ملفوظ کا ہوتا ہے، اگر ”اکلًا“ الفاظ میں موجود ہو یعنی کوئی شخص کہہ دے: ”لا آکل اکلًا“، اس میں تعیم ہے اور جب اس میں تعیم ہو تو پھر اس میں تخصیص کی نیت بھی درست ہوگی، لہذا جس ”اکلًا“ کو ہم نے بطور اقتضاء کے مقدر نکالیں گے، اس میں بھی تعیم ہوگی اور اس میں تخصیص کی نیت بھی درست ہوگی؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ”اکلًا“ کو اگر بطور اقتضاء کے نکالیں گے تو اس کی حیثیت اور ہے اور اگر ملفوظ ہو تو اس کی حیثیت اور ہے، اگر بطور اقتضاء کے نکالیں گے تو اس کی دلالت ماہیت ”اکل“ پر ہوگی، افراد سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوگا، لہذا نہ اس میں تعیم ہے نہ اس میں تخصیص کی نیت درست ہوگی، اور اگر ”اکلًا“ ملفوظ ہو تو وہاں ”اکلًا“ نکرہ تحت الفی ہے اس میں تعیم ہوتی ہے لہذا تخصیص کی نیت درست ہے۔ بات بہت آسان ہے اور دونوں میں فرق واضح ہے۔

ولا دلالة للفعل: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے بطور فائدہ ایک بحث کو ذکر فرمایا ہے، کہ فعل جو مصدر پر دلالت کرتا ہے یہ دلالت تفسیمی طور پر ہوتی ہے، یہ دلالت بطریق منطوق کے ہوگی، لہذا جو شیئی لغت ثابت ہو تو اس کی دو قسمیں ہوں گی:

① حقیقی منطوق، جیسے فعل کی دلالت مصدر پر۔

② مجازی محذوف، جیسے ”واسئل القریہ“ میں لفظ ”اہل“ محذوف ہے، جو کہ لغت ثابت ہے۔

۲- دوسرا سوال: فلان قیل إذا لم یکن دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جب اس جگہ ”لا آکل“ میں تعیم نہیں تو پھر کسی بھی کھانے سے اس آدمی کو حائث نہیں ہونا چاہئے حالانکہ وہ جو بھی کھانا کھاتا ہے حائث ہو جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہر کھانے میں ماہیت ”اکل“ پائی جا رہی ہے اور اس نے قسم کھائی تھی کہ مجھ سے ماہیت ”اکل“ نہیں پائی جائے گی لہذا وہ ہر کھانا کھانے سے حائث ہو جائے گا، اس معنی پر اقتضاء دلالت ہو رہی ہے نہ کہ لفظ بطریق منطوق جمیع افراد پر دال ہے۔

تیسرے سوال کا جواب

فلان قیل: إن قال: لا أساکن فلاناً، ونوی فی بیت واحد تصح نیته والبیت ثابت اقتضاء قلنا إنما تصح نیته؛ لأن المساكنة نوعان: قاصرة وهي أن یکونا فی دار واحدة وکاملة وهي هذه أي:

المساكنة الكاملة هي التي يسكنان في بيت واحد فنية البيت الواحد لا تكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أونية أحد نوعي الجنس، وسيأتي تمامه في هذا الفصل، وقد غيّرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا فنوى الكامل۔

ترجمہ: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر کسی نے کہا: ”لا أساكن فلاناً“ اور نیت کی کہ میں ایک بیت میں فلاں کے ساتھ نہ رہوں گا۔ تو نیت صحیح ہوگی، حالانکہ لفظ ”بیت“ اقتضاء ثابت ہوگا، ہم نے کہا کہ اس کی نیت صحیح ہوگی اس لئے کہ مسکنیت کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ قاصرہ وہ یہ کہ وہ دونوں ایک ہی دار میں رہیں۔ ۲۔ دوسری کاملہ، مسکنہ کاملہ یہ ہے کہ دونوں ایک ہی بیت میں رہیں، تو بیت واحد کی نیت عموم مقتضی کے قبیل سے نہیں ہوگی بلکہ لفظ مشترک کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت ہوگی یا جنس کی دو نوع میں سے ایک کی نیت ہوگی، اس فصل میں اس کی پوری بحث آئے گی اور یہاں متن کی عبارت میں میں نے کچھ تقدیم و تاخیر کی ہے (اس کی تفصیل تشریح میں دیکھی جاسکتی ہے)۔

فإن قيل: إن قال: لا أساكن.....

ما قبل میں ہم نے کہا تھا کہ مقتضی میں نہ کوئی عموم ہے اور نہ اس میں تخصیص کی نیت کی جاسکتی ہے، اس پر معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر کوئی کہے ”لا أساكن فلاناً“ اس عبارت میں بطور اقتضاء کے ”بیت“ نکالا جائے گا لہذا اس کی تخصیص درست نہ ہونی چاہئے حالانکہ اگر وہ ایک ”بیت“ کی نیت کرتا ہے تو یہ نیت درست ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تخصیص نہیں بلکہ مسکنہ کی دو قسمیں ہیں: قاصرہ اور کاملہ، قاصرہ یہ ہے کہ دار ایک ہو لیکن سکونت ہر ایک کی الگ الگ ”بیت“ میں ہو اور کاملہ یہ ہے کہ ایک ہی ”بیت“ میں دونوں اکٹھے رہتے ہوں تو یہاں دو احتمالوں میں سے ایک کی تعیین ہے، یہ عموم مقتضی کے باب سے نہیں بلکہ ایک لفظ مشترک کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کرنا ہے، یا مسکنہ کی دو نوعوں میں سے ایک نوع یعنی مسکنہ کاملہ کی نیت ہے۔

وقد غيّرت هنا عبارة المتن..... نسخ سابقہ کی عبارت میں مصنف کی طرف سے تبدیلی۔

متن کی عبارت دیکھیں ومما يتصل بذلك ”إلى قوله“ فيجري فيه العموم والخصوص۔ سابقہ نسخ میں عبارت ومما يتصل بذلك مقدم تھی، لذلك قلنا سے، اب مصنف نے لذلك قلنا کو مقدم کر دیا ہے، مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ اس لئے کیا تا کہ مقتضی کے تمام ابحاث ایک ساتھ ہوں اور بعد میں متصلات کا ذکر ہو۔ (فہو الکامل۔ اس کا تعلق پچھلے مسئلہ سے ہے یعنی مسکنہ کاملہ کی نیت کی)۔

ما قبل کی تاکید

ولذلك قلنا: في أنت طالق وطلقتك، ونوى الثالث أن نيته باطلة؛ لأن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاءً، بخلاف طلقي نفسك فإنه تصح نية الثالث؛ لأن معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة، فيكون كالمفوض كسائر أسماء الأجناس على ما يأتي.

ترجمہ: اسی وجہ سے ہم نے کہا ”اُنت طالق“ اور ”طلقتك“ میں جب کہ وہ تین کی نیت کرے تو اس کی نیت باطل ہوگی، اس لئے کہ وہ مصدر (طلاق) جو متکلم سے انشاء ثابت ہوتا ہے امر شرعی ہے نہ کہ لغوی، تو یہ اقتضاء ثابت ہوگا، برخلاف ”طلقي نفسك“ کے کہ اس میں تین کی نیت صحیح ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے ”افعلی فعل الطلاق“ تو مستقبل میں مصدر کا ثبوت بطور لغت کے ہوگا لہذا یہ ملفوظ کی طرح ہوگا جیسا کہ تمام اسمائے اجناس میں ہوتا ہے جو کہ آگے آرہا ہے۔

ولذلك قلنا: في أنت طالق.....

ایک آدمی اپنی بیوی سے اُنت طالق یا طلقتك کہتا ہے اس میں لفظ طلاق بطور اقتضاء کے مقدر نکالا جائے گا، لہذا اس میں تین کی تخصیص کرنا درست نہیں، کیونکہ اُنت طالق کا مطلب یہ ہے کہ عورت متصف بالطلاق ہے اور یہ تب ہی ہو سکتا ہے جب شوہر نے طلاق دی ہو، لہذا یہاں بطور اقتضاء کے لفظ طلاق مقدر نکالا گیا تو تخصیص درست نہیں، اس لئے کہ جو لفظ بطور اقتضاء ثابت ہو تو اس میں تعین بھی نہیں ہوتی اور اس میں تخصیص کی نیت بھی درست نہیں، دوسرے جملے کی تفصیل یہ ہے کہ طَلَّقْتُكَ میں فعل مصدر تطلق پر دال ہے لیکن اس مصدر کا تعلق ماضی سے ہے، لہذا ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ یہ کلام لغو ہو کیونکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے آپ کو طلاق دی ہے، حالانکہ طلاق دی نہیں، لہذا تصحیح کلام کے لئے ہم ایک اور مصدر بطور اقتضاء کے نکالیں گے اور وہ طلاق ہے۔ تقدیر ہوگی طلقتك طلاقاً لہذا یہاں پر تخصیص (ثالث) کی نیت کرنا درست نہیں کیونکہ مصدر جو ثابت ہو رہا ہے یہ انشاء شرعی کے طور پر ہے لغوی نہیں۔ بخلاف ”طلقي نفسك“ کے، اس میں تین کی نیت درست ہے، اس لئے کہ طلقي فعل ہے، طلاق پر دال ہے اور مصدر پر لغت دالت ہو رہی ہے، لہذا تین کی نیت درست ہے جیسا کہ لفظ طلاق استعمال کر کے تین کی نیت کرنا درست ہے، جیسے تمام اسماء اجناس کا حکم ہے جو عنقریب آرہا ہے۔

چوتھے اشکال کا جواب

فلان قیل ثبوت بینونة فی أنت ہاین امر شرعی ایضاً فینبغی أن لا یصح فیہ نية الثلث قلنا: نعم لکن بینونة علی نوعین، فیصح نية أحدهما ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف فیہ، إلا بالعدد ومما یصل بذلك المحذوف وهو ما یغیر إثباته المنطوق بخلاف المقتضی، نحو ﴿واسئل القرية﴾ أي: أهلها، فإثباته یغیر الکلام بنقل النسبة من القرية إلیہ، فالمسئول حقيقة هو الأهل، فیكون ثابتاً لغةً، فیكون کالمفوض، فیجری فیہ العموم والخصوص، قوله: ولذلك أي لما ذکرنا أن المقتضی لا عموم له أصلاً لا یصح نية الثلث فی أنت طالق وطلقتک، فإن دلالة أنت طالق وطلقتک علی الطلاق بطریق الاقتضاء لا بطریق اللغة؛ لأنه من حیث اللغة یدل علی اتصاف المرأة بالطلاق لکن لا یدل علی ثبوت الطلاق بطریق الإنشاء عن التکلم بهذا اللفظ، وإنما ذلك أمر شرعی لا ثابت لغةً.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ ”أنت بائن“ میں بھی بینونت کا ثبوت امر شرعی ہے تو ہونا یہ چاہئے کہ اس میں بھی تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ ہم نے کہا جی ہاں (یہی ہونا چاہئے) لیکن بینونت کی دو قسمیں ہیں تو ان دو میں سے ایک کی نیت صحیح ہوگی۔ اور طلاق اس طرح نہیں ہے کیونکہ اس میں اختلاف صرف عدد کے اعتبار سے ہوتا ہے اور مقتضی کے متصلات میں سے محذوف ہے، محذوف وہ ہے جس کا اثبات منطوق کو تبدیل کر دے برخلاف مقتضی کے جیسے ”واسئل القرية“ یعنی اہل القرية پس یہ محذوف قریہ سے نسبت کو اہل کی طرف پھیر کر کلام کو تبدیل کر دیتا ہے پس حقیقتاً مسئل اہل قریہ ہیں تو یہ لغت ثابت ہوگا لہذا ملفوظ کی طرح ہوگا اور اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا۔

مصنف کا قول: ”وَلَا ذَلْكَ“ کا مطلب یہ ہے کہ جو ہم نے ذکر کیا کہ مقتضی میں عموم بالکل نہیں ہوتا تو ”أنت طالق“ اور ”طلقتک“ میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ ”أنت طالق“ اور ”طلقتک“ کی دلالت طلاق پر بطور اقتضاء کے ہے نہ کہ لغت کے اعتبار سے۔ اس لئے کہ یہ لغت کے اعتبار سے تو عورت کے طلاق کے ساتھ متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے لیکن متکلم کی طرف سے بطور انشاء کے اس لفظ سے ثبوت طلاق پر دلالت نہیں کرتا اور وہ (طلاق) امر شرعی ہے، لغت ثابت نہیں ہے۔

فإن قيل ثبوت البينونت

۴- چوتھے اشکال کا جواب: ایک اعتراض یہ ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ”انت بائن“ یہاں بائن اسم فاعل ہے اور شرعاً بینونت مصدر پر دال ہے، لہذا یہاں بھی بینونت کو بطور اقتضاء کے مقدر نکالا جائے گا تو اس میں بھی تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہئے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے، لیکن یہاں تین کی نیت کرنا درحقیقت بینونت کی دونوں میں سے ایک کی تعیین کرنا ہے، بینونت کی دو قسمیں ہیں: ۱- بینونت خفیہ، ۲- بینونت غلیظہ، لہذا جب اس متکلم نے تین کی نیت کی تو اس نے بینونت کی دو قسموں میں سے ایک کی نیت کی، لہذا اس کی نیت درست ہے بخلاف طلاق کے کہ اس کی انواع صرف عدد کے اعتبار سے ہیں۔

ومما يتصل بذلك المحذوف.....: مقتضی کی بحث مکمل ہو گئی ہے اب محصولات مقتضی کا ذکر ہے، فرماتے ہیں مقتضی کے محصولات میں سے محذوف بھی ہے، محذوف مقتضی سے ذرا مختلف ہوتا ہے اس طرح کہ مقتضی کے اثبات سے منطوق نہیں بدلتا جیسا کہ أنت طالق میں طلاق کو ذکر کرنے کے اگر یوں کہا جائے: ”أنت طالق طلاقاً“ تو اس مقتضی کے اثبات سے منطوق نہیں بدلتا نہ حکم کے اعتبار سے نہ لفظ کے اعتبار سے، اور محذوف وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کو ذکر کیا جائے تو منطوق بدل جائے، جیسے ”واسئل القرية“ میں ہم لفظ اہل محذوف نکالتے ہیں تو ”واسئل اہل القرية“ بن جاتا ہے، یہاں حکم اور لفظ دونوں بدل جائیں گے، حکم اس طرح بدل جائے گا کہ پہلے سوال ”قریہ“ سے اور اب ”اہل قریہ“ سے متعلق ہے۔ اور پہلے ”قریہ“ منصوب تھا بناء بر مفعولیت اور اب مضاف الیہ ہونے کی وجہ سے مجرور ہوگا، چنانچہ محذوف لغتاً ثابت ہے لہذا یہ ملفوظ کی طرح ہوگا اس میں عموم خصوص جاری ہوگا، بخلاف مقتضی کے کہ اس کا ثبوت امر شرعی کے طور پر ہوتا ہے، کسی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے، لہذا اس میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوگا۔

قوله ولذلك أي لما.....: یہ وہی تفصیل ہے جو ابھی ابھی ذکر کر دی گئی کہ أنت طالق میں عموم نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں شرعی طور پر کلام کی تصحیح کے لئے طلاق کو مقدر نکالا جاتا ہے لہذا اس میں تین کی نیت درست نہیں ہوگی اور اسی طرح طلقک میں بھی جو مصدر بطور اقتضاء کے نکالا جائے گا اس کا تعلق حال سے ہوگا، اور اس میں تین کی تخصیص درست نہ ہوگی۔

پانچویں اشکال کے جوابات

فإن قيل: الطلاق الذي يثبت عن المتكلم بطريق الإنشاء كيف يكون ثابتاً بالاقتضاء منه؛ لأن المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج إليه وهنالك؛ لأن الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخراً فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث - قلنا عنه جوابان: أحدهما أنه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للإنشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى الإخبار بالكلية، ووضعه للإنشاء ابتداءً، بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الأوضاع اللغوية حتى اختار للإنشاء ألفاظاً تدلّ على ثبوت معانيها في الحال، كألفاظ الماضي والألفاظ المخصوصة بالحال، فإذا قال: أنت طالق، وهو في اللغة للإخبار يجب كون المرأة موصوفةً به في الحال فيثبت الشرع الإيقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاءً، فهذا معنى وضع الشرع للإنشاء، وإذا كان الطلاق ثابتاً اقتضاءً لا يصح فيه نية الثلث؛ لأنه لإعموم للمقتضى، ولأن نية الثلث إنما تصح بطريق المجاز من حيث أن الثلث واحد اعتباري، ولا تصح نية المجاز إلا في اللفظ كنية التخصيص. وثانيهما أن قوله: أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغةً، ويدلّ على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاءً فالذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث؛ لأنه غير متعدد في ذاته، وإنما التعدد في التطليق حقيقةً، وباعتبار تعدده يتعدد لازمه، أي: الذي هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلث. وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلث أيضاً؛ لأنه ثابت اقتضاءً، وهذا الوجه مذكور في الهداية. والجواب الأول شامل لأنك طالق وطلقتك، والثاني مخصوص بأنك طالق. وإذا قال أنت طالق طلاقاً أو أنت الطلاق فإنه يصح فيهما نية الثلث.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ وہ طلاق جو متکلم سے بطور انشاء کے ثابت ہے وہ اقتضاء کیسے ثابت ہوگی کیونکہ مقتضی اصولیین کی اصطلاح میں لازم محتاج الیہ کا نام ہے، جب کہ یہاں اس طرح نہیں ہے، اس لئے کہ طلاق طالق یا طلقک کے لفظ سے ثابت ہوتی ہے لہذا طلاق کا ثبوت موخر ہوگا تو یہ عبارت کے قبل سے ہو جائے گی اور اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔ ہم نے کہا کہ اس اشکال کے دو جواب ہیں:

پہلا جواب یہ ہے کہ شریعت کا اس لفظ کو انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہ معنی نہیں کہ شریعت نے اخبار کے معنی کا اعتبار بالکلیہ ساقط کر دیا ہے اور اس کو ابتداء انشاء کے لئے وضع کیا ہے بلکہ شریعت نے تمام

اوضاع میں اوضاع لغویہ کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ شریعت نے انشاء کے لئے ایسے الفاظ کا انتخاب کیا ہے جو فی الحال معانی کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں، جیسے الفاظ ماضی اور وہ الفاظ جو حال کے ساتھ خاص ہیں۔ پس جب اس نے کہا: ”أنت طالق“ اور یہ (جملہ) لغت میں برائے اخبار ہے تو ضروری ہے کہ اسی وقت عورت طلاق ہو، لہذا شریعت اقتضاء مستحکم کی طرف سے ایقاع کو ثابت کرے گی تاکہ یہ کلام صحیح ہو جائے تو یہ طلاق اقتضاء ثابت ہوگی (اس لفظ کو) شریعت کا انشاء کے لئے وضع کرنے کا یہی معنی ہے اور جب طلاق اقتضاء ثابت ہوگی تو اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی، اس لئے کہ مقتضی کے لئے عموم نہیں ہے اور اس لئے کہ تین کی نیت بطور مجاز صحیح ہوتی ہے اس طور پر کہ تین واحد اعتباری ہے اور مجاز کی نیت صرف لفظ میں صحیح ہے جیسا کہ تخصیص کی نیت۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ”أنت طالق“ اس طلاق پر دلالت کر رہا ہے جو لغت عورت کی صفت ہے، اور اس تطلق پر (بھی دلالت کرتا ہے) جو اقتضاء ثابت ہے اور شوہر کی صفت ہے لہذا (وہ طلاق) جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں اس لئے کہ وہ اپنی ذات میں متعدد نہیں ہے، دراصل تعدد تطلق میں ہے اور اسی کے تعدد سے اس کا لازم جو کہ عورت کا وصف ہے متعدد ہو جاتا ہے تو اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ ہاں (وہ تطلق) جو مرد کی صفت ہے اس میں بھی (یہاں پر) تین کی نیت صحیح نہیں ہے اس لئے کہ یہ اقتضاء ثابت ہے (مقتضی میں عموم نہیں ہوتا اور اس میں تخصیص کی نیت بھی صحیح نہیں ہوتی) اور یہ توجیہ ہدایہ میں مذکور ہے اور پہلا جواب ”أنت طالق“ اور ”طلقتك“ دونوں کو شامل ہے جب کہ دوسرا أنت طالق کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور جب کوئی شخص کہے: ”أنت طالق طلاقاً“ یا ”أنت الطلاق“ تو اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

فإن قيل الطلاق الذی.....

ہم نے کہا تھا کہ أنت طالق میں طلاق کو اقتضاء شرعی کے اعتبار سے نکالا جائے گا، لہذا مقتضی میں عموم نہیں تو تخصیص بھی نہیں، اس لئے تین کی نیت درست نہیں، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ طلاق مصدر کو بطور اقتضاء کے نکالا جائے گا یہ غلط ہے، کیوں کہ مقتضاء کی تعریف کی گئی ہے ”هو اللازم المحتاج إليه“ کہ مقتضی لازم مقدم المحتاج الیہ ہوا کرتا ہے، اور طلاق تو لازم متاخر ہے، چنانچہ جب کہا جاتا ہے أنت طالق تو اس میں طلاقاً مصدر مقدر نکالا جاتا ہے، اور اس کی تقدیر بنتی ہے: ”أنت طالق طلاقاً“ اس میں طلاق موخر ہے محتاج الیہ

مستقدم نہیں، لہذا یہ عبارت النص ہے اقتضاء النص نہیں، اس میں عموم بھی درست ہے اور تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہے، لہذا تین کی نیت درست ہونی چاہئے؟

قلنا عنه جوابان: اس سوال کے دو جواب دیئے گئے ہیں، پہلا جواب ذرا قابل فہم ہے۔

① پہلا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جن الفاظ کو انشاء کے لئے وضع کیا ہے اس میں یہ نہ سمجھا جائے کہ شریعت اوضاع لغویہ کی بالکل رعایت نہیں رکھتی، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ شریعت معانی لغویہ کی بھی رعایت رکھتی ہے، یہی وجہ ہے کہ شریعت نے انشاء عقود کے واسطے بعض الفاظ مختص کئے ہیں، جو اپنے معانی لغویہ پر دال ہیں، مثلاً: وہ الفاظ جن کا تعلق حال سے ہے۔

چنانچہ أنت طالق کا لفظ وضع لغوی کے اعتبار سے یہ خبر دیتا ہے کہ عورت کو کہا جا رہا ہے کہ تو طلاق سے متصف ہے، یہاں تک شریعت نے خبر کی رعایت رکھی، آگے شریعت نے اس میں تھوڑا سا اضافہ کیا، وجہ یہ ہے کہ یہ کلام باعتبار اخباریت کے درست نہیں کیونکہ اگر عورت متصف بالطلاق ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اس کو طلاق دی گئی ہو حالانکہ اس کو ماضی میں طلاق نہیں دی گئی، لہذا تصحیح کلام کے لئے شریعت نے طلاق مصدر کو مقدر مان لیا بطور اقتضاء النص کے، (اس لئے نہیں کہ طلاق مصدر "أنت طالق" کے لفظ سے ثابت ہے) لہذا اس طلاق میں عموم نہیں ہوگا اور تخصیص بھی درست نہیں ہوگی تو تین کی نیت بھی درست نہیں ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ طلاق کو اقتضاء نکالا گیا ہے، ملفوظ نہیں اور تعیم و تخصیص از خواص ملفوظات ہیں، لہذا اس میں تعیم نہیں اور تخصیص بھی نہیں، تو اس میں تین کی نیت بھی درست نہیں۔

② دوسرا جواب یہ ہے کہ أنت طالق میں لفظ "طالق" دو مصدروں پر دال ہے، ایک مصدر طلاق جو صفت مرآة ہے اور ایک مصدر تطلق جو صفت رجل ہے، پہلے والا مصدر جو طلاق صفت مرآة ہے اس میں اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی تعدد نہیں، بلکہ تطلق میں تعدد ہونے پر اس میں تعدد ثابت ہو جاتا ہے، لہذا اس کے اعتبار سے تین کی نیت کرنا درست نہیں، اور دوسرا مصدر جو کہ تطلق ہے اس میں بھی تین کی نیت کرنا درست نہیں اس لئے کہ ہم نے اس کو اقتضاء نکالا ہے لہذا اس میں بھی کوئی تعدد نہیں ہوگا، اقتضاء النص ہونے کی وجہ سے، اس لئے ہم نے کہا: "أنت طالق" میں تین کی نیت درست نہیں۔ مصنف فرماتے ہیں یہ بات یاد رہے کہ پہلا جواب أنت طالق، اور طلقك دونوں جملوں کے لئے عام ہے اور دوسرا جواب أنت طالق کے ساتھ خاص ہے۔

چھٹے سوال کا جواب

ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل؛ لأن الجواب الثاني هو أن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلث، وفي قوله: أنت طالق طلاقاً لاشك أن طلاقاً هو صفة المرأة فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلث فنقول: إذا نوى الثلث تعين أن المراد بالطلاق هو التطليق، فيكون مصدر الفعل محذوفاً، تقديره: أنت طالق لأنني طَلَقْتُكَ تطليقاتٍ ثلاثاً، وقوله: أنت الطلاق إذا نوى الثلاث، فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث، وأما على الجواب الأول فلا يجئ هذا الإشكال؛ إذ لم يقل إن الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث بل يجوز ذلك، والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث، وإن كان صفة للمرأة، وقوله كسائر أسماء الأجناس أي: إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس، وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي أو الاعتباري.

ترجمہ: (لیکن) دوسرے جواب کے اعتبار سے اس کی توجیہ مشکل ہے کیونکہ دوسرا جواب یہ ہے کہ وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے اور ”اُنت طالق طلاقاً“ میں بے شک ”طلاقاً (اور الطلاق) عورت کی صفت ہے تو چاہئے کہ اس میں تین کی نیت صحیح نہ ہو۔ تم ہم کہتے ہیں کہ جب تین کی نیت کی تو متعین ہو گیا کہ طلاق سے مراد تطلیق ہے، لہذا یہ فعل محذوف کا مصدر ہوگا جس کی تقدیر ہوگی ”اُنت طالق لأنی طَلَقْتُكَ تطليقاتٍ ثلاثاً“ اور ”اُنت الطلاق“ میں جب تین کی نیت کرے گا تو اس کی تقدیر ہوگی، ”اُنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث“ ہاں پہلے جواب میں یہ اشکال نہیں آئے گا اس لئے کہ اس میں یہ نہیں کہا کہ وہ طلاق جو عورت کی صفت ہے اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہے بلکہ یہ جائز ہے جب کہ یہاں پر طلاق لفظ میں موجود ہے تو اس میں تین کی نیت صحیح ہوگی اگرچہ یہ عورت کی صفت ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول: ”کسائر أسماء الأجناس“ یعنی وہ ملفوظ کی طرح ہو لیکن اسم جنس ہو اور اسم جنس وہ اسم فرد ہے جو عدد پر دلالت نہیں کرتا بلکہ واحد حقیقی یا اعتباری پر دلالت کرتا ہے۔

وإذا قال أنت طالق طلاقاً.....

جواب ثانی پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا ”طالق“ دو مصدروں پر دلالت ہے: ۱۔ طلاق جو کہ عورت کی صفت ہے۔ ۲۔ تطلیق جو کہ مرد کی صفت ہے، اور جو مصدر صفت مرأۃ ہے اس میں تعدد نہیں، لہذا اس میں

تین کی نیت درست نہیں ہوتی چاہیے، اگر کوئی شخص کہتا ہے أنت طالق طلاقاً یا أنت الطلاق تو یہاں آپ کے بیان کردہ قاعدہ کے تحت تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ یہ مصدر یعنی طلاق صفت مرآة ہیں؟ حالانکہ یہاں تین کی نیت درست ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کی بات بالکل صحیح ہے لیکن جب اس قائل نے تین کی نیت کر لی تو اس کی اس نیت کی وجہ سے طلاق، طلاق نہیں رہی بلکہ تطلق بن گئی، اور أنت طالق طلاقاً کی تقدیر ہوگی ”أنت طالق لأنی طلقك تطليقات ثلاثاً“ اور ”أنت الطلاق“ کی تقدیر ہوگی ”أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث“ یہ اس اشکال کا جواب ہے جو ہمارے جواب ثانی پر وارد ہوا تھا۔ باقی رہ گیا جواب اول تو اس پر یہ اشکال نہیں ہوتا، وجہ ظاہر ہے کہ وہاں صفت مرآة یا صفت رجل کا ذکر نہیں بلکہ ملفوظ ہونے اور نہ ہونے کا اعتبار ہے اور یہاں چونکہ طلاق ملفوظ ہے تو اس میں پہلے جواب کے مطابق تین کی نیت درست ہے۔

وقوله: كسائر أسماء الاجناس.....: اس عبارت کا مقصد مصنف رحمہ اللہ نے یوں بیان فرمایا ہے: ”ای إذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس“ اس عبارت میں ”إذا“ تنوین عوض کے ساتھ پڑھا جائے گا، کہ اس پر مضاف الیہ کے عوض میں تنوین آئے گی، اور مقصد ہے: ”إذا كان ثبوت الطلاق بطريق اللغة كان الطلاق كالملفوظ لكنه اسم جنس“ یعنی طلاق کا ثبوت لغت کے طور پر ہو تو یہ طلاق ملفوظ کی طرح ہوگئی، البتہ یہ اسم جنس ہے، اور اسم جنس مفرد ہوتا ہے، یہ عدد پر دلالت نہیں کرتا، بلکہ یہ واحد پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ واحد حقیقی ہو یا واحد اعتباری ہو، اس کی مزید تفصیل آرہی ہے۔

سابقہ عبارتوں پر ایک طائرانہ نظر

كسائر أسماء الأجناس إذا كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد إما حقيقة أو اعتباراً على ما يأتي في الفصل الذي يذكر فيه أن الأمر لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي. ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري أي: المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث، وقوله فإن قيل: ثبوت البيونة هذا إشكال على بطلان نية الثلاث في: أنت طالق وتقريره أنكم قلتم: إن المصدر الذي يثبت من المتكلم إنشاء أمر شرعي لا لغوي فيكون ثابتاً اقتضاءً، فلا يصح فيه نية الثلاث، فكذلك ثبوت البيونة من المتكلم

بقولہ: أنت باين امر شرعي أيضاً، فينبغي أن لا يصح فيه نية الثلث - وقوله قلنا نعم لكن البينة جواب عن هذا الإشكال، ووجهه أنا سلمنا أن البينة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينة من حيث هي البينة مشتركة بين الخفيفة، وهي التي يمكن رفعها، والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلث أو هي جنس بالنسبة إليهما، ونية أحد المحتملين صحيحة في المقتضى، وكذلك نية أحد النوعين؛ لأنه لا بد أن يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما فلا بد أن ينوي أحدهما لكن لا يصح نية عدد معين فيه إذ لا عموم للمقتضى، فلا دلالة له على الأفراد أصلاً، ولأن المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين، فيثبت ما يرتفع به الضرورة، وهو الأقل المتيقن ولا كذلك في النوعين؛ لأنه لا يتصور فيهما الأقل المتيقن؛ لأن الأنواع لا تكون إلا متناقضة فلا بد أن يصح نية أحد النوعين، وأيضاً لا تصح نية المجاز في المقتضى كنية ثلاث تطبيقات، في: أنت طالق طلاقاً، بناء على أنها واحد اعتباري كما ذكرنا، وقوله ولا كذلك الطلاق فإنه لا اختلاف بين أفرادها بحسب النوع، بل يختلف بحسب العدد فقط، ولا يمكن أن يقال: إن الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فإن الطلاق لا يمكن رفعه أصلاً.

ترجمہ: جیسا کہ تمام اسمائے اجناس جب کہ لفظ میں موجود ہوں عدد پر دلالت نہیں کرتے بلکہ واحد حقیقی یا اعتباری پر دلالت کرتے ہیں جیسا کہ اس فصل میں آ رہا ہے، جس میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ امر عموم اور تکرار پر دلالت نہیں کرتا کہ طلاق اسم فرد ہے واحد حقیقی کو شامل ہوگا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے واحد اعتباری یعنی مجموع من حیث المجموع مراد لیا جائے، اور طلاق میں مجموعہ تین ہے اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ”فإن قيل ثبوت البينة“ یہ ”أنت طالق“ میں تین کی نیت کے بطلان پر اشکال ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ مصدر جو کہ متکلم سے انشاء ثابت ہوتا ہے امر شرعی ہے نہ کہ لغوی تو یہ اقتضاء ثابت ہوگا، اس میں تین کی نیت صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح ”أنت بائن“ میں متکلم سے بینوت کا ثابت ہونا بھی امر شرعی ہے، اس میں بھی یہ ہونا چاہیے تھا کہ تین کی نیت صحیح نہ ہو، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ”قلنا نعم لكن البينة“ اس اشکال کا جواب ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے کہ بینوت بطور اقتضاء ثابت ہے، لیکن بینوت اس حیثیت سے کہ وہ بینوت ہے وہ خفیفہ جس کا رفع ممکن ہے، اور غلیظہ جس کا رفع ممکن نہیں ہے، کے درمیان مشترک ہے اور یہ (بینوت) تین (طلاقیں) ہیں یا ان دونوں کی نسبت یہ

جنس ہے اور مقتضی میں دو احتمالات میں سے ایک کی نیت صحیح ہے، اسی طرح دو انواع میں ایک کی نیت صحیح ہے، اس لئے کہ دو میں سے ایک کا ثبوت ضروری ہے اور ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں، لہذا ضروری ہے کہ ان دو میں سے ایک کی نیت کرے، لیکن اس میں عدد معین کی نیت صحیح نہیں، کیونکہ مقتضی میں عموم نہیں ہوتا، لہذا یہ افراد پر بالکل دلالت نہیں کرے گا، اور اس لئے کہ مقتضی ضرورۃً ثابت ہوتا ہے اور عدد معین کی کوئی ضرورت نہیں ہے، تو اس سے وہی ثابت ہوگا جس سے ضرورت پوری ہو اور وہ اقل اور متیقن ہے، اور دونوعوں میں اس طرح نہیں ہے کیونکہ وہاں اقل اور متیقن کا تصور نہیں، اس لئے کہ انواع ایک دوسرے کے منافی ہوتی ہیں لہذا ضروری ہے کہ دو انواع میں سے ایک کی نیت صحیح ہو اور اس لئے بھی کہ مقتضی میں مجاز کی نیت صحیح نہیں، جیسے ”انت طالق طلاقاً“ میں تین طلاقوں کی نیت کرنا اس طور پر کہ وہ واحد اعتباری ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے، اور مصنف کا قول ”و لا كذلك الطلاق“ کہ طلاق اس طرح نہیں ہے اس لئے کہ نوع کے اعتبار سے اس کے افراد میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ صرف عدد کے اعتبار سے اختلاف ہے، اور ممکن نہیں کہ کہا جائے کہ طلاق کی انواع ہیں (ایک یہ کہ) جس کا رفع ممکن ہو (دوسری) یہ کہ جس کا رفع ممکن نہ ہو، کیونکہ طلاق کا رفع بالکل ہی ممکن نہیں۔

وقوله: كسائر أسماء الاجناس.....

متن میں مختلف الفاظ گزرے تھے مثلاً: كسائر أسماء الاجناس وغیرہ، مصنف ان الفاظ کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں، لفظ ”كسائر.....“ سے پہلے ”طلقی نفسك“ کا بیان ہوا تھا اس میں ذکر تھا کہ طلاق اسم جنس ہے اور تمام اسمائے اجناس کی طرح اس میں بھی تین کی نیت درست ہوتی ہے بشرطیکہ مذکور ہو، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ تمام اسماء اجناس کی طرح ہیں، لہذا یہ عدد پر دلالت نہیں کرتے البتہ ان میں فردیت کبھی حقیقی اور کبھی اعتباری ہوتی ہے، طلاق کا فرد حقیقی ایک ہے اور اعتباری تین ہیں، لہذا یہاں تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہے۔ اس کی باقی تفصیلات کا بیان امر کی فصل میں آجائے گا انشاء اللہ۔

ایک سوال اور تین جوابات

قوله: فلان قيل ثبوت البينونت.....: کسی نے یہ اعتراض کر دیا ہے کہ أنت طالق اقتضاء طلاق پر

دلالت کرتا ہے تو اسی طرح أنت بائن بھی اقتضاء بینونت پر دلالت کرتا ہے لہذا جیسے وہاں أنت طالق میں تین کی

نیت درست نہیں اسی طرح یہاں انت بائن میں بھی تین کی نیت درست نہیں ہونی چاہئے؟ حالانکہ یہاں تین کی نیت درست ہے۔

۱ اس کا جواب یہ ہے کہ بینونت کی دو انواع ہیں، ایک نوع بینونت خفیفہ ہے جس کا رفع ممکن ہے اور ایک بینونت غلیظہ ہے جس کا رفع ممکن نہیں ہے، یہاں تین کی نیت کی جارہی ہے گویا یہ ایک نوع کی تعیین ہے اور کسی ایک نوع کی تعیین ضروری ہے، اس لئے کہ دونوں نوع جمع نہیں ہو سکتی۔ یا یوں کہیئے کہ لفظ بینونت، بینونت خفیفہ اور بینونت غلیظہ میں مشترک ہے تو کسی ایک کی نیت کرنا مشترک کے دو احتمالات میں سے ایک کی تعیین ہے، اور دو احتمالات میں سے یا دونوں میں سے ایک کی تعیین کرنا درست ہوتا ہے۔

۲ مزید بات یہ ہے کہ جو شئ اقتضاء مقدر ہوتی ہے وہاں قاعدہ جاری ہوتا ہے الضرورات تنقذر بقدر الضرورة یہاں طلاق اقتضاء ثاب ہے ایک ضرورت کو پورا کرنے کے لئے، اس میں ضرورت ایک سے پوری ہو جاتی ہے اور وہی فرد اقل ہے، لہذا وہی متیقن ہے، اور بینونت کی دو قسمیں ہیں ان دو قسموں میں سے کوئی قسم من حیث القسم اقل نہیں اور نہ ہی اکثر ہے، یہ دونوں علی السویہ ہیں، لہذا جس کی بھی نیت کریں گے درست ہوگی۔

۳ وأيضاً اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ”انت بائن“ میں ”بینونت“ کا ثبوت اقتضاء ہے، لہذا اس میں تین کی نیت کرنا درست نہیں، اس لئے کہ تین کی نیت کرنا مجاز ہے، اور مقتضی میں مجاز جاری نہیں ہوتا، یہ تو از خواص ملفوظات ہے۔ مصنفؒ نے مجاز فی الملفوظ کی مثال دی کہ اگر کوئی شخص کہے ”انت طالق طلاقاً“ تو اس میں تین کی نیت کرنا مجازاً ہے، بایں طور کہ یہ تین واحد اعتباری ہے، اور چونکہ ”طلاقاً“ مصدر ملفوظ ہے، لہذا اس میں تین کی نیت کرنا درست ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

وقوله ولا كذلك الطلاق.....: متن میں گزرا تھا کہ بینونت میں خفیفہ اور غلیظہ دونوع ہیں لیکن طلاق میں نہیں، اس پر اعتراض ہوا کہ آپ نے کہا کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں، خفیفہ اور غلیظہ اور طلاق کی قسمیں بیان نہیں کی، حالانکہ طلاق کی بھی قسمیں ہیں: ۱- مایمکن رفعہ، ۲- مالا یمکن رفعہ؟

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت طلاق کی قسمیں نہیں ہوتیں، کیونکہ طلاق جب واقع ہو جاتی ہے تو تاقیامت اٹھتی نہیں اور یہی وجہ ہے کہ اگر ایک طلاق دی اور پھر رجوع کیا تو دو طلاقیوں کا اختیار باقی رہے گا نہ کہ تین کا، لہذا یہاں پر رفع کے اعتبار سے اقسام کا تصور نہیں ہو سکتا، ہاں! تعداد کے اعتبار سے طلاق کی قسمیں ہو سکتی ہیں اور یہ جو کہا جاتا ہے

کہ ”یہ طلاق رجعی ہے“ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ اس طلاق سے رجوع جائز ہے، بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس طلاق کے بعد بیوی کی طرف رجوع کرنا جائز ہے، ورنہ تو طلاق سے رجوع کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

دوسوالوں کے جوابات

وقوله ومما يتصل بذلك أي: بالمقتضى هو المحذوف۔ واعلم أنه يشبهه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى، ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر فيغلطون في كثير من الأحكام، وإن توهم متوهم أن المحذوف ينصير قسماً خامساً بعد العبارة والإشارة والدلالة والاقتضاء، فيسطل الحصر في الأربعة المذكورة فهذا وهم باطل؛ لأن مرادنا باللفظ الدال على المعنى في مورد القسمة، اللفظ إما حقيقة وإما تقديرًا، وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغةً فإنه في حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف، ثم اللفظ المحذوف دال على معناه بأحد هذه الأقسام الأربعة، فالدلالة المنقسمة على الأربع دلالة اللفظ على المعنى، أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى.

ترجمہ: اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ”ومما يتصل بذلك“ جو اس (یعنی مقتضى) کے ساتھ متصل ہے وہ محذوف ہے، معلوم ہونا چاہیے کہ بعض لوگوں پر مقتضى اور محذوف ملتبس ہو جاتے ہیں تو ان دونوں میں فرق نہیں کر پاتے اور ایک کو دوسرے کا حکم دیتے ہیں اور بہت سے احکام میں غلطی کر جاتے ہیں، اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ (دلالة اللفظ على المعنى کے سلسلے میں) عبارت، اشارہ، دلالت اور اقتضاء کے بعد پانچویں قسم محذوف ہے اور چار میں حصر باطل ہے؟ تو یہ وہم باطل ہے، کیونکہ مورد قسمت میں لفظ دال علی المعنی سے ہماری مراد لفظ حقیقی یا تقدیری ہے اور جو بھی محذوف ہے وہ ملفوظ نہیں ہوگا لیکن لغت ثابت ہوگا، کیونکہ یہ ملفوظ کے حکم میں ہے لہذا لفظ منطوق لفظ محذوف پر دال ہوگا، پھر لفظ محذوف ان چار اقسام میں سے کسی ایک کے ساتھ اپنے معنی پر دلالت کرے گا پس وہ دلالت جو چار اقسام پر منقسم ہے وہ دلالة اللفظ علی المعنی ہے، ہاں دلالت اللفظ علی لفظ آخر، دلالت لفظ علی المعنی کے قبیل سے نہیں ہوگا۔

وقوله مما يتصل بذلك

ما قبل میں محذوف کا بیان گزرا تھا اس پر دو اعتراض کئے گئے ہیں:

۱ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مقتضی کی بحث میں محذوف کے ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی؟

اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سارے لوگوں کو اشتباہ ہو جاتا ہے کہ وہ محذوف کا حکم مقتضی کو دیتے ہیں اور مقتضی کا محذوف کو ان دونوں میں فرق نہیں کر سکتے، اس لئے وہ بہت سارے احکام میں غلطی کر جاتے ہیں، اس لئے مصنفؒ نے محذوف کو ذکر کر دیا۔

۲ دوسرا سوال زبان توہم متوہم سے ہے کہ دلالت اللفظ علی المعنی کی چار قسمیں آپ نے بیان کر دیں ہیں لیکن ہم سمجھتے ہیں کہ پانچ ہیں، کیونکہ چار وہ ہیں جن کو آپ نے ذکر کیا، اور پانچویں قسم محذوف ہے لہذا چار میں حصہ باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو دلالت اللفظ علی المعنی کی چار قسمیں بیان کی ہیں اس میں لفظ کی دو قسمیں ہیں ایک لفظ حقیقی اور ایک تقدیری، باقی معنی پر لفظ کی دلالت عام ہے چاہے وہ لفظ حقیقی دلالت کرے یا تقدیری، لہذا محذوف خود ان اقسام اربعہ کی طرف تقسیم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ محذوف لفظ مقدر ہے، تو لفظ مذکور دلالت کرے گا ”محذوف“ پر، اور لفظ محذوف ان اقسام اربعہ میں سے کسی ایک قسم کے توسط سے معنی پر دلالت کرے گا، لہذا دلالت کی چار ہی قسمیں ہیں، محذوف کوئی الگ قسم نہیں ہے۔

باقی جو لفظ محذوف پر دلالت کرتا ہے یہ دلالت اللفظ علی المعنی کے قبیل سے ہے، اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں۔

مفہوم مخالفت کا بیان

فصل: اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة، وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق، وشرطه أي شرط مفهوم المخالفة عند القائلين به أن لا يظهر أولويته أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته إياه أي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة نص ورد في المنطوق أو بقياسه عليه، ولا يخرج أي: المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَائِكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ حَرَّمَ الرِّبَائِبَ عَلَى أَزْوَاجِ الْأُمَهَاتِ، وَوَصَفَهُنَّ بِكُونِهِنَّ فِي حُجُورِهِمْ، فَلَوْلَمْ يَوْجَدْ هَذَا الْوَصْفَ لَا يُقَالُ بِاتِّفَاقِ الْحَرَمَةِ؛ لِأَنَّهُ إِنْ مَآوَصَفَ الرِّبَائِبَ بِكُونِهِنَّ فِي حُجُورِهِمْ إِخْرَاجًا لِلْكَلَامِ مَخْرَجَ الْعَادَةِ، فَإِنَّ الْعَادَةَ جَرَتْ بِكُونِ الرِّبَائِبِ فِي حُجُورِهِمْ فَحَيْثُ لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ، وَلَا يَكُونُ أَي: المنطوق

لسؤال أو حادثة، كما إذا سئل عن وجوب الزكاة في الإبل السائمة مثلاً، فقال: بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة أن في الإبل السائمة زكاة فوضفها بالسوم هنالابدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم أو علم المتكلم، بالجر عطف على قوله: لسؤال بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما إذا علم أن السامع لا يعلم بوجوب الزكاة في الإبل السائمة فقال بناء على هذا أن في الإبل السائمة زكاة لا يدل أيضاً على عدم الحكم عند عدم السوم.

ترجمہ: فصل: جان لو کہ بعض لوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور وہ (مفہوم مخالف) یہ ہے کہ مسکوت عنہ میں منطوق کے برخلاف حکم ثابت کیا جائے، ان کے ہاں مفہوم مخالف کی شرط یہ ہے کہ منطوق سے ثابت شدہ حکم کے مقابلے میں مسکوت عنہ کی اولویت ظاہر نہ ہو اور نہ ہی منطوق سے ثابت شدہ حکم میں مسکوت عنہ کی منطوق سے برابری ہو، یہاں تک کہ مسکوت عنہ کی اولویت یا برابری ظاہر ہو تو مسکوت عنہ میں حکم، منطوق میں وارد نص کی دلالت یا اس (منطوق) پر قیاس سے ثابت ہوگا، اور (یہ بھی شرط ہے کہ) اس منطوق کا ورود عادت کے مطابق نہ ہوا ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ ربائب کو ماؤں کے شوہروں پر حرام کیا ہے، اور ”فسی حجورکم“ کے ساتھ ان کی صفت بیان کی ہے، پس اگر یہ وصف نہ پایا جائے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ حرمت منثی ہے، اس لئے کہ ”ربائب“ کے وصف میں ”فسی حجورکم“ کا ورود عادت کے طور پر ہوا ہے کہ ربائب عموماً ازواج امہات کے پرورش میں ہوتی ہیں تو اس وقت یہ ماعداسے نفی حکم پر دلالت نہیں کرے گا، اور (یہ بھی شرط ہے کہ) وہ منطوق کسی سوال یا حادثے کی وجہ سے نہ ہو جیسے نبی علیہ السلام سے چرنے والے اونٹوں کی زکوٰۃ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال یا وقوع حادثہ کی بناء پر فرمایا ”فسی الإبل السائمة زكاة“ یہاں وصف ”سوم“ عدم سوم کے وقت عدم وجوب زکوٰۃ پر دلالت نہیں کرتا، یا علم متکلم کی بناء پر کہ سامع اس خاص حکم سے جاہل ہے جیسا کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جان لیا کہ سامع اہل سائمہ میں وجوب زکوٰۃ کے بارے میں نہیں جانتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”فسی الإبل السائمة زكاة“ یہ بھی عدم سوم کے وقت عدم حکم پر دلالت نہیں کرتا۔

اعلم أن بعض الناس

بعض حضرات مفہوم مخالف کے قائل ہیں، مفہوم مخالف کا مطلب یہ ہے کہ مسکوت عنہ میں منطوق کے

برخلاف حکم ثابت ہو، اور اس کے ماننے والے قائلین اس میں پانچ شرطیں لگا رہے ہیں۔

① پہلی شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ بمقابلہ منطوق کے اولیٰ نہ ہو، تب مفہوم مخالف والا حکم ثابت ہوگا، اگر اولیٰ نہ ہو تو مفہوم مخالف والا حکم ثابت نہ ہوگا بلکہ منطوق کی دلالت النص سے مسکوت عنہ میں حکم ثابت ہوگا، جیسے قتل خطا سے قتل عمد کی طرف کفارہ متعدی ہوا، بقول امام شافعیؒ۔

② دوسری شرط یہ ہے کہ مسکوت عنہ منطوق کے مساوی نہ ہو، اس لئے کہ اگر مساوی ہو تو پھر مسکوت عنہ میں حکم منطوق پر قیاس کرنے سے ثابت ہوگا مفہوم مخالف سے نہیں۔

③ تیسری شرط یہ ہے کہ منطوق کا ورود بطور عادت کے نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾ یعنی تمہاری وہ ربائب جو تمہاری پرورش میں ہوں، تم پر حرام ہیں، یہاں ”اللاتی فی حُجُورِکم“ وصف ہے اور منطوق ہے لیکن بطور عادت کے ہے کہ عموماً ربیبائیں ازواجِ امہات کی پرورش میں رہا کرتی ہیں لہذا یہ مطلب نہیں لیا جائے گا کہ اگر وہ تمہاری پرورش میں نہ ہوں تو ان سے نکاح جائز ہوگا۔

④ چوتھی شرط یہ ہے کہ منطوق کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں واقع نہ ہو اگر کسی سوال یا حادثہ کے جواب میں واقع ہو تو پھر مفہوم مخالف سے حکم ثابت نہیں ہوگا، مثلاً: کسی نے نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پوچھا اَفِی الْاِبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ؟ آپ نے فرمایا نعم! فی الْاِبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ اس سے مفہوم مخالف کے طور پر حکم ثابت نہ ہوگا، کہ اگر اونٹ چرنے والے نہیں تو ان میں زکوٰۃ نہیں۔ یا حادثہ ابل سائمہ کا پیش آیا ہو تو آپ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا فی الْاِبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ، لہذا اس سے مفہوم مخالف والا حکم ثابت نہ ہوگا، کہ نہ چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ کی نفی کی جائے۔

⑤ پانچویں شرط یہ ہے کہ منطوق کا صدور اس طرح نہ ہو کہ متکلم یہ جانتا ہے کہ مخاطب کو اس مخصوص حکم کا علم نہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مخاطب کے بارے میں یہ سمجھے کہ اس کو ابل سائمہ کی زکوٰۃ کے بارے میں علم نہیں، تو فرمایا: ”فی الْاِبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ“ یہ بھی مفہوم مخالف پر دل نہیں ہوگا۔

مفہوم مخالف کی قسم اول کا بیان

فإذا بین شرائط مفہوم المخالفة شرع فی أقسامه فقال: منه أي: من مفہوم المخالفة، هذه المسئلة وهي أن تخصیص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس أو اسم علم يدل علی نفی الجکم عما عداہ،

آی: عما عدا ذلك الشيء عند البعض؛ لأن الأنصار فهموا من قوله عليه السلام: "الماء من الماء" آی: الغسل من المني، عدم وجوب الغسل بالإكسال وهو أن يفتر الذکر قبل الإنزال، وعندنا لا يبدل، ولا يلزم الكفر والكذب في: محمد رسول الله، وفي: زيد موجود، ونحوهما، آی: إن دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله: محمد رسول الله إذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد، رسول الله وهو كفر، ويلزم الكذب في: زيد موجود؛ لأنه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجوداً، وإجماع العلماء على جواز التعليل فإن الإجماع على جواز التعليل، والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسمه لا يبدل على نفي الحكم عما عداه؛ لأن القياس هو إثبات حكم مثل حكم الأصل في صورة الفرع، فعلم أنه لا دلالة للحكم في الأصل على الحكم المخالف فيما عداه، وإنما فهموا ذلك، أي عدم وجوب الغسل بالإكسال من اللام، وهو للاستغراق، غير أن الماء يثبت مرة عياناً ومرة دلالة جواب إشكال وهو أن يقال: لما قلتم: إن اللام للاستغراق كان معناه أن جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلاماء فأجاب عن هذا بأن الغسل لا يجب بدون الماء إلا أن التقاء الختانين دليل الإنزال والإنزال أمر خفي، فيدور الحكم مع دليل الإنزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر.

ترجمہ: جب مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مفہوم مخالف کے شرائط بیان کر دیئے تو اب بیان اقسام میں شروع ہوئے۔ مصنف نے فرمایا: مفہوم مخالف میں سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ بعض حضرات کے ہاں کسی شے کی اسم کے ساتھ تخصیص چاہے وہ اسم جنس ہو یا اسم علم ماعدائے نفي حکم پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ نبی علیہ السلام کے قول "الماء من الماء" یعنی "غسل منی سے ہے" سے انصار نے یہ سمجھا کہ اکسال سے غسل واجب نہیں اور اکسال یہ ہے کہ انزال سے پہلے ذکر ڈھیلا اور ست پڑ جائے اور ہمارے ہاں یہ (ماعداء کی نفی پر) دلالت نہیں کرتا۔ وگرنہ "محمد رسول اللہ" اور "زید موجود" وغیرہ میں کفر اور جھوٹ لازم آئے گا، یعنی اگر تخصیص الشيء باسمه العلم، ماعدائے نفي حکم پر دلالت کرے تو "محمد رسول اللہ" میں کفر لازم آئے گا کیونکہ اس وقت لازم آئے گا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہیں اور یہ کفر ہے، اور "زید موجود" میں جھوٹ لازم آئے گا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ غیر زید موجود نہیں۔ اور جواز تعلیل پر علماء کے اجماع سے (یہ ثابت ہے) تعلیل و قیاس کے جواز پر علماء کا اجماع اس بات پر دال ہے کہ

کسی شے کی اسم کے ساتھ تخصیص ماعدا سے فہم حکم پر دلالت نہیں کرتی۔ اور انصار نے (نبی علیہ السلام کے قول سے) اکسال سے عدم وجوب غسل اس لئے سمجھا کہ لام استغراق کے لئے ہے، یہ اور بات ہے کہ منی کا خروج کبھی حقیقتاً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالت۔ یہ اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہوتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ جب تم نے کہا کہ لام برائے استغراق ہے تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ تمام افراد غسل وجود منی کی صورت میں ثابت ہوں گے لہذا بغیر منی کے دوشرمگا ہوں کے مل جانے کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوگا، حالانکہ آپ اس میں غسل کے وجوب کے قائل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ غسل بغیر منی کے واجب نہیں ہوگا مگر اتقائے ختائین انزال پر دلیل ہے اور انزال امر خفی ہے تو حکم کا دار و مدار دلیل انزال یعنی اتقائے ختائین پر ہوگا جیسا کہ رخصت کا دار و مدار دلیل مشقت یعنی سفر پر ہوتا ہے۔

فیذا بین شرائط مفہوم.....

۱۔ قسم اول: مفہوم مخالف کے اقسام میں سے سب سے پہلی قسم تخصیص اشیاء باسمہ العلم ہے، مطلب یہ ہے کہ ایک حکم کسی شے پر اس کے نام کی تصریح کے ساتھ لگا ہو تو اس شے کے علاوہ سے حکم کے انتفاء پر یہ تصریح و تخصیص دال ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ”الماء من الماء“ غسل منی نکلنے کی صورت میں ہے، یہاں منی کا نام لیکر اس پر غسل کا حکم لگایا گیا ہے، لہذا اس کے علاوہ غسل واجب نہیں، یہی وجہ ہے کہ انصار صحابہ اکسال کی صورت میں غسل کے قائل نہیں تھے۔

ہم اس قول کو رد کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں کہ اگر مفہوم مخالف کا اعتبار ہو اور تخصیص اشیاء باسمہ العلم کا اعتبار ہو تو ایسی صورت میں تین خرابیاں لازم آتی ہیں۔

۱۔ محمد رسول اللہ میں کفر لازم آئے گا، ۲۔ زید موجود میں کذب لازم آئے گا، ۳۔ یہ اجماع کے خلاف ہے۔ پہلی خرابی کی تفصیل یہ ہے کہ ”محمد رسول اللہ“ کہنے سے مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہیں اور یہ کفر ہے۔ اور دوسری خرابی کی تفصیل یہ ہے کہ زید کا نام لیکر کہا: زید موجود، اس کا مفہوم مخالف یہ نکلے گا کہ زید کے علاوہ کوئی موجود نہیں اور یہ کذب ہے، اور تیسری خرابی کی تفصیل یہ ہے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے اس لئے کہ تعلیل و قیاس کے جواز پر امت کا اجماع ہے اور تعلیل و قیاس یہ ہے کہ جب علت میں اشتراک ہو تو مسکوت میں منطوق کے موافق حکم ثابت کیا جاتا ہے، لہذا اگر مفہوم مخالف کا اعتبار ہو تو پھر نص سے ماعدا کا حکم منقہ ہوگا

اور ماغدانصوں کے لئے قیاس درست نہیں ہوگا، جب کہ قیاس و تعلیل کی غرض یہ ہے کہ منصوص کا حکم غیر منصوص میں ثابت کیا جائے، اشتراکِ علت کی صورت میں۔

باقی انصار صحابہؓ جو اکسال کی صورت میں غسل کے قائل نہیں تھے، ان کا یہ قول تخصیصِ اشیاء باسمہ العلم کے اعتبار سے نہیں تھا بلکہ وہ حضرات ”الماء“ کے لام کے استغراق کی وجہ سے اس کے قائل تھے، لہذا معنی ہوا جمیع افراد غسل منی میں منحصر ہیں۔ معترض نے کہا: منزل تو ایک ہی ثابت ہوئی کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں، لہذا ہماری اور آپ کی بات میں کوئی فرق نہیں رہا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ منزل ایک نہیں ہے، کیونکہ آپ کہتے ہیں کہ اکسال میں غسل نہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اکسال میں غسل ہے، اس لئے کہ اس میں دلالتِ انزال ہے اور انزال کی صورت میں غسل واجب ہوگا چاہے انزال حقیقہ ہو یا دلالت، حقیقہ انزال یہ ہے کہ منی کا خروج ہو اور دلالت یہ ہے کہ اتقائے ختائین ہو، گویا انزال ہو گیا لہذا دلیل انزال پر حکم لگایا گیا، اور اس طریقہ کار کو اس لئے اختیار کیا گیا کہ انزال تو ایک امر خفی ہے، لہذا اس پر حکم کا مدار نہیں رکھا جاسکتا، بلکہ حکم کا مدار ہوگا دلیل انزال پر اور وہ دلیل انزال اتقائے ختائین ہے۔ جیسے سفر میں دلیل مشقت پر رخصت کا حکم لگایا گیا، چنانچہ سفر کی صورت میں رخصت ہوگی چاہے مشقت ہو یا نہ ہو۔

مفہوم مخالف کی قسم ثانی کا بیان

ومنہ ای من مفہوم المخالفة، هذه المسئلة وهي أن تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي، أو نقول: تخصيص الشيء مبتداءً و”منه“ خبره وقوله: يدل خبر مبتداء محذوف أي: هو، الرجوع إلى تخصيص الشيء، وقوله: عما عداه أي: ما عدا ذلك الوصف، والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون ذلك الوصف كقوله تعالى: ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أي: الأماء غير مؤمنات للعرف فإن في قوله: الإنسان الطويل لا يطير، يتبادر الفهم منه إلى ما ذكرنا، ولهذا يستقبحه العقلاء، والاستقباح ليس لأجل نسبة عدم الطيران إلى الإنسان الطويل؛ لأنه لو قال الإنسان الطويل وغيره الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء، فعلم أن الاستقباح لأجل أنه يفهم منه أن غير الطويل يطير، ولتكثير الفائدة، ولأنه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح؛ لأنه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم

فیما عدا الموصوف ثابتاً فتخصیص الحكم بالموصوف يكون ترجيحاً من غير مرجح؛ لأن التقدير
تقدير عدم المرجحات الآخر، كالخروج مخرج العادة إلى آخره، ولأن مثل هذا الكلام يدل على
علية هذا الوصف، نحو: في: "الإبل السائمة زكوة" فيقتضي العدم عند علمه.

ترجمہ: مفہوم مخالف میں سے یہ مسئلہ (بھی) ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں کسی چیز کی وصف
کے ساتھ تخصیص ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے، یا ہم کہیں گے "تخصیص الشیء" مبتدا ہے اور
"منہ" خبر ہے اور "یدل" مبتدا محذوف کی خبر ہے اور وہ مبتدا "هو" ضمیر ہے جو کہ "تخصیص الشیء" کی
طرف راجع ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول "عما عداہ" یعنی جو اس وصف کے علاوہ ہے اور مراد یہ
ہے کہ اس وصف کے بغیر اس چیز سے حکم منٹنی ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "من فتیاتکم المؤمنات" یہاں
حلت کو مومن عورتوں کے ساتھ خاص کیا گیا لہذا شوافع کے ہاں غیر مومنہ باندیوں سے نکاح کی عدم حلت
لازم آئے گی (پہلی دلیل) عرف کی وجہ سے کیونکہ "الإنسان الطویل لا یطیر" سے یہی سمجھ میں آتا ہے
جو ہم نے ذکر کیا، اسی وجہ سے عقلاء نے اس کو ناپسند کیا ہے اور عقلاء کا ناپسند کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ
طیران کی نسبت انسان طویل کی طرف ہے، کیونکہ اگر کہا جائے "الإنسان الطویل؛ وغیر الطویل لا
یطیر" تو عقلاء اس کو ناپسند نہ کرتے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ناپسند کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس سے یہ سمجھ میں آتا
ہے کہ انسان غیر طویل اڑتا ہے اور (دوسری دلیل) کثرت فائدہ کی وجہ سے اور (تیسری دلیل) اس لئے
کہ اگر اس میں یہ فائدہ نہ ہو تو اس کا ذکر ترجیح بدون مرجح ہوگا اس لئے کہ اگر یہ ماعدا سے نفی حکم پر دلالت نہ
کرے تو موصوف کے علاوہ میں بھی حکم ثابت ہوگا تو حکم کا موصوف کے ساتھ خاص کرنا بغیر مرجح کے ترجیح
ہوگی، کیونکہ یہ دوسرے مرجحات نہ ہونے کی صورت ہے، جیسے عادت کے مطابق استعمال ہونا الی آخرہ۔
(چوتھی دلیل) اور اس لئے بھی کہ اس جیسا کلام اس وصف کی علیت پر دلالت کرتا ہے جیسے "نسی الإبل
السائمة زکوة" یہ اس کے عدم کی صورت میں عدم زکوة کا تقاضا کرے گا۔

ومنہ أي من مفہوم.....

مفہوم مخالف کی دوسری قسم تخصیص اشیء بالوصف یدل علی نفی الحكم عما عداہ کا بیان، یعنی کوئی حکم موصوف کے
لئے صادر ہو تو جہاں اس موصوف کا وصف نہیں پایا جائے گا وہاں وہ حکم بھی نہیں پایا جائے گا، یہ امام شافعی کے ہاں
ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَّا

ملکت ایمانکم من فنیاتکم المؤمنات ﴿﴾ یہاں حلت کا حکم ان لونڈیوں کے لئے ہے جو مومنات ہیں، لہذا مومنات وصف ہے جہاں مومنات کا وصف ہوگا وہاں حلت کا حکم بھی پایا جائے گا، اور جہاں مومنات کا وصف نہیں تو حلت کا حکم بھی نہیں ہوگا، یہ ایک مدعی اور عنوان ہے، اس مدعی اور عنوان کے چار دلائل ہیں:

① پہلی دلیل عرف ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے ”الإنسان الطویل لا یطیر“ اس مثال کو اہل عقل نامناسب اور حقیر جانتے ہیں اس لئے کہ اس کا مفہوم مخالف صحیح نہیں، اس دلیل کو رد کرنے کی کوشش کی گئی کہ انسان کی طرف طیران کی نسبت کی گئی ہے اس لئے عقلاء نے اس کو ناپسند کیا ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ انسان کی طرف طیران کی نسبت کرنا کوئی قبیح نہیں بلکہ قباحت کی وجہ مفہوم مخالف ہے، اس لئے کہ اگر کہا جائے ”الإنسان الطویل والقصیر لا یطیر“ تو اس میں کوئی قباحت نہیں، لہذا معلوم ہوا کہ قباحت کی وجہ مفہوم مخالف ہے۔

② دوسری دلیل تکثیر فائدہ ہے کہ ایک چیز موصوف بصفۃ ہے اور دوسری چیز موصوف بصفۃ نہیں، جب حکم موصوف بصفۃ کے لئے بیان ہوا تو اس کے ساتھ ساتھ اس کا حکم بھی معلوم ہو گیا جو موصوف بصفۃ نہیں، یہی تکثیر فائدہ ہے کہ ایک تیر سے دو شکار کھیلے جائیں۔

③ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ نفی حکم عاودہ والا فائدہ مد نظر نہ ہو تو پھر صفت کو بیان کرنا مرجح کے بغیر ترجیح ہوگی، کیوں کہ حکم جب موصوف بصفۃ اور اس کے غیر دونوں کے لئے علی السویۃ ہو تو ایک کے لئے حکم ثابت کرنا ترجیح بلا مرجح ہے کیوں کہ مفروض یہ ہے کہ کوئی اور وجہ ترجیح نہ ہو۔

④ چوتھی دلیل یہ ہے کہ اس طرح کا کلام علیت وصف پر دلالت کرتا ہے جیسے ”فی الإبل السائمة زکوة“ اس سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ ”السائمة“ کا لفظ بمنزلہ علت ہے اور علت کا حکم بھی یہی ہے کہ جہاں علت ہو وہاں حکم لگتا ہے اور جہاں علت نہ ہو تو وہاں حکم نہیں لگتا۔

صاحب توضیح نے منہ التخصیص الشیء یدل علی نفی الحکم ما عداہ کی ترکیب کی ہے اس کو دیکھ لیں۔ منہ خبر مقدم، اور تخصیص الشیء بالوصف مبتدا مؤخر ہے یہ ایک جملہ ہوا، اور دوسرا جملہ یدل علی نفی الحکم عما عداہ یہ خبر ہے، ہو مبتدا محذوف کی جو کہ تخصیص اشی کی طرف راجع ہے، تقدیر عبارت ہوگی ”ہو ای تخصیص الشیء بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ“، اور ایک ترکیب پہلے گزری ہے کہ ہی مبتدا محذوف ہے، اور تخصیص الشیء بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ اس کی خبر ہے، اس ترکیب کے اعتبار سے یہ پوری عبارت ایک جملہ بنے گی، جب کہ ترکیب کے اعتبار سے دو جملے بنیں گے۔

مفہوم مخالف میں ہمارا نظریہ

وعندنا لا يدل؛ لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر. اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه أن التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه إذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص، فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه الأربعة، وفي نفي الحكم عما عداه، فإذا لم توجد هذه الأربعة، علم أن التخصيص لنفي الحكم عما عداه، فأقول: إن موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو: الجسم الطويل العريض العميق متحيز، فإن شيئاً من هذه الأشياء لا يوجد إلا فيه، ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه؛ لأنه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم أن الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزاً وهذا محال؛ لأن الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة، وإنما وصفه تعريفاً للجسم وإشارة إلى أن علة التحيز هذا الوصف، وكالمدح أو الذم، فإنه قد يوصف الشيء للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه، مع أن الأمور الأربعة المذكورة غير متحققة، وقوله: وكالمدح عطف على قوله نحو: الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكرتم، نحو: الجسم إلى آخره، ونحو المدح أو الذم فإن موجبات التخصيص في هذه الصور أشياء آخر غير ما ذكرنا، أو التاكيد نحو: أمس الدابر لا يعود أو غيره أي: غير التاكيد نحو: ﴿وما من دابة في الأرض﴾ فلم يوجد الجزم بأن الموجبات منتفية إلا نفي الحكم عما عداه، فقله تعالى ﴿وما من دابة في الأرض﴾ وصفت دابة بكونها في الأرض، ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف؛ لأن الدابة لا تكون إلا في الأرض مع أنه لم يوجد شيء من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر في المفتاح أنه تعالى إنما وصفها بكونها في الأرض ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الأرض، فعلم أن موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بأن كل موجبات التخصيص منتفية إلا نفي الحكم عما عداه.

ترجمہ: ہمارے نزدیک تخصیص اشیاء باسمہ ماعدائے فی حکم پر دلالت نہیں کرتی، کیونکہ تخصیص کے

موجبات مذکورہ اشیاء میں منحصر نہیں ہیں، جان لو کہ جو لوگ مفہوم مخالف کے قائل ہیں انہوں نے اس کی

شرائط میں یہ ذکر کیا ہے کہ تخصیص، ماعدا سے نفی حکم پر اس وقت دلالت کرے گی جب بطور عادت وارد نہ ہو، سوال اور حادثہ کی بناء پر نہ ہو اور نہ متکلم کے اس علم کی بناء پر واقع ہو، کہ سامع اس حکم مخصوص سے جاہل ہے تو انہوں نے موجبات تخصیص کو ان چار اشیاء اور ماعدا سے نفی حکم میں منحصر کر دیا، پس جب یہ چاروں نہیں پائی جائیں گی تو معلوم ہو جائے گا کہ تخصیص ماعدا سے نفی حکم کے لئے ہے، میں کہتا ہوں کہ موجبات تخصیص ان مذکورہ اشیاء میں منحصر نہیں ہیں، جیسے ”الجسم الطویل العریض العمیق متحیز“ اس مثال میں ان اشیاء اربعہ میں سے کوئی چیز نہیں پائی جاتی (اور جب شرط پائی گئی تو پھر یہ ہونا چاہیے کہ یہاں پر ماعدا سے حکم منثی ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے) اس کے باوجود یہ مثال ماعدا سے نفی حکم پر دلالت نہیں کرتی، اس لئے کہ یہ اگر ماعدا سے نفی کے لئے ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ جسم جس میں اوصاف مذکورہ فی المثال نہ ہوں تو متحیز نہ رہے۔ جب کہ یہ محال ہے، اس لئے کہ جسم اس صفت تحیز کے بغیر نہیں پایا جاتا اور جسم کے یہ اوصاف اس کی تعریف کرنے کے لئے بیان کئے گئے ہیں، اور اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کہ تحیز کی علت یہی وصف ہے (یعنی طویل ہونا، عمیق ہونا، عریض ہونا)، اور جیسے مدح و ذم کیونکہ کبھی کسی شے کی مدح یا ذم بیان کرنے کے لئے صفت لائی جاتی ہے اور صفت سے مقصود ماعدا کی نفی نہیں ہوتی باوجودیکہ یہ چاروں امور متحقق نہیں ہوتے۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ”کاالمدح“ معطوف ہے ”نحو الجسم“ پر۔ یعنی موجبات تخصیص ان اشیاء میں منحصر نہیں جو آپ نے ذکر کیں جیسے الجسم النسخ اور جیسے مدح و ذم۔ ان صورتوں میں موجبات تخصیص ان کے ذکر کردہ کے علاوہ ہیں یا تاکید جیسے ”امس الدابر لا یعود“ (گزشتہ کل واپس نہیں آئے گا) یا غیر تاکید جیسے ”وما من دابة فی الأرض“ پس یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ جب موجبات تخصیص نہ پائی جائے تو حکم ماعدا سے منثی ہوگا، پس اللہ تعالیٰ کا قول ”وما من دابة فی الأرض“ (میں) دلالت کی صفت ”فی الأرض“ لائی گئی اس سے یہ مراد نہیں کہ اس وصف کے بغیر حکم منثی ہے کیونکہ دابة زمین ہی میں ہوتا ہے، باوجودیکہ مذکورہ موجبات تخصیص میں سے کوئی چیز نہیں پائی جارہی۔ اور مفتاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”دابة“ کو ”فسی الأرض“ کی صفت کے ساتھ متصف کیا تا کہ معلوم ہو جائے کہ اس سے مراد کوئی خاص دابة نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز جو زمین پر چلے۔ لہذا معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص اور اس کے فوائد بہت سی چیزیں ہیں جو کہ غیر محصور ہیں پس یہ یقین حاصل نہیں ہوتا کہ نفی ماعدا کے علاوہ تمام موجبات تخصیص منثی ہیں۔

وعندنا لا يدل ؛ لأن موجبات

شواہغ نے تخصیص الشیء بالوصف يدل على نفی الحکم عما عداہ کے چار دلائل دیئے ہیں، اور اس کے لئے چار شرطیں بیان کی ہیں، دلائل کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اور شرائط درج ذیل ہیں:

- ① وہ منطوق عادت کے طور پر واقع نہ ہو۔

- ② وہ منطوق کسی سوال کے جواب میں وارد نہ ہو۔

- ③ وہ منطوق کسی حادثہ کے سلسلے میں وارد نہ ہو۔

- ④ وہ منطوق متکلم کے اس علم کی بنا پر واقع نہ ہو کہ سامع اس حکم مخصوص کو نہیں جانتا۔

نوٹ: ہم نے یہاں پر توضیح کے موافق ان چار شرائط کو ذکر کیا ہے، ورنہ تو اس فصل کی ابتداء میں بعض دیگر شرائط بھی مذکور ہیں۔

ہمارے ہاں ”تخصیص الشیء بالوصف“ ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتی، اس پر دلیل یہ ہے کہ تخصیص کی جو آپ نے وجوہات بیان کی ہیں وہ ان میں منحصر نہیں بلکہ ان کے علاوہ پانچ وجوہات اور بھی ہو سکتی ہیں:

- ① تعریف کے لئے: ”الجسم الطویل العریض العمیق متحیز“ جو جسم لمبا، چوڑا گہرا ہو وہ جسم جگہ کو گھیرنے والا ہے۔ یہاں تخصیص کی وجوہ مذکورہ موجود نہیں، ہونا یہ چاہئے کہ اس سے نفی الحکم عما عداہ کا ارادہ کیا جائے، حالانکہ جسم من حیث الجسم وہ جگہ کو گھیرتا ہی ہے چاہے وہ طویل و عریض ہو یا نہ ہو، چنانچہ اس مثال میں جو صفات ذکر ہوئی ہیں، یعنی الطویل، العریض، العمیق، یہ تعریف جسم کے لئے ہیں، نفی الحکم عما عداہ کے لئے نہیں، اور اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جگہ گھیرنے کے لئے علت یہی وصف ہے۔

- ② مدح کے لئے بھی وصف بیان کیا جاتا ہے۔

- ③ مذمت کے لئے بھی وصف بیان کیا جاتا ہے۔

- ④ تاکید کے لئے بھی وصف بیان کیا جاتا ہے مثلاً: ”أمس الدابر لا يعود“۔

- ⑤ تعمیم کے لئے مثلاً: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ﴾ یہاں ”دابة“ موصوف ہے اور ”فِي الْأَرْضِ“ اس کی صفت ہے معنوی طور پر، لیکن نفی الحکم عما عداہ کے لئے نہیں بلکہ تعمیم کے لئے کہ دابہ سے مخصوص دابہ مراد نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو زمین پر چلنے والی ہو، مراد ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجبات تخصیص آپ کے ذکر کردہ چار کے عدد میں منحصر نہیں بلکہ ان

کے علاوہ بھی ہو سکتے ہیں، اور وصف کا فائدہ نفی الحکم عمادہ میں منحصر نہیں، بلکہ اس کے علاوہ بھی وصف کا فائدہ ہو سکتا ہے، لہذا یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ جہاں تخصیص کے موجبات مذکورہ نہ ہوں تو وہاں حکم ماعداسے منٹھی ہوگا۔

ہماری طرف سے ان کے دلائل کے جوابات

وما ذکرنا من استقباح العقلاء فلأنهم لم يجدوا في هذا المثل لو وصف الإنسان بالطول فائدة أصلاً، لكن المثل الواحد لا يفيد الحكم الكلي على أنه كثيراً ما يكون في كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها أفهام العقلاء وقوله: لكان ذكره ترجيحاً من غير مرجح في حيز المنع؛ لأن المرجح لا ينحصر فيما ذكر، ولأن أقصى درجاته أي: الوصف أن يكون علة وهي لا تبدل على ما ذكر؛ لأن الحكم يثبت بعلة شتى، جواب عن قوله: ولأن مثل هذا الكلام، ونحن نقول: أيضاً بعدم الحكم أي: عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدماً أصلياً لا حكماً شرعياً لا أنه علة لعدمه أي: لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف، ومن ثمرات الخلاف أنه إذا كان الحكم المذكور حكماً عدماً لا يثبت الحكم الثبوتي فيماعد الوصف عندنا، كقوله عليه السلام: "ليس في العلوقة زكوة" فإنه لا يلزم منه أن الابل إذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا؛ لأن الحكم الثبوتي لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الأصلي، وعنده يثبت فيماعد الوصف الحكم الثبوتي، وأيضاً من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى ﴿فتحرير رقبة مؤمنة﴾ هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة في كفارة القتل إلى كفارة اليمين، وقد مر في فصل المطلق والمقيد، ونظيره قوله تعالى ﴿من فتياتكم المؤمنات﴾ هذا لا يوجب تحريم نكاح الأمة الكتابية عندنا خلافاً له، مع أنه يحتمل الخروج مخرج العادة فإن العادة أن لا ينكح المؤمن إلا المؤمنة.

ترجمہ: انہوں نے جو عقلاء کا استقباح ذکر کیا ہے وہ اس لئے ہے کہ عقلاء نے اس مثال میں انسان کو طول کے ساتھ متصف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں پایا۔ لیکن ایک مثال حکم کلی کا فائدہ نہیں دیتی حالانکہ بہت دفعہ کتاب اللہ اور کلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں ایک کلمہ کے ہزاروں فوائد ہوتے ہیں جن کو پانے سے عقلاء کی عقلیں عاجز آ جاتی ہیں، اور اس قائل کا قول "لکان ذکرہ ترجیحاً من غیر مرجح" مقام منع میں ہے، اس لئے کہ مرجح مذکورہ اشیاء میں منحصر نہیں ہے۔ اور وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ بمعنی

علت کے ہو، لیکن یہ وصف بھی حکم مذکور یعنی نفی الحکم عمادہ پر دلالت نہیں کرتا، اس لئے کہ (بعض دفعہ) حکم مختلف علتوں سے ثابت ہوتا ہے، یہ "ولأن مثل هذا الكلام" کا جواب ہے۔

اور ہم بھی عدم وصف کے وقت عدم حکم کے قائل ہیں، لیکن عدم علیت کی بناء پر تو حکم معدوم ہوگا، عدم اصلی کے طور پر، نہ کہ حکم شرعی کے طور پر یعنی کہ اس بناء پر نہیں کہ عدم وصف، عدم حکم کی علت ہے عدم وصف کے وقت، اور ثمرہ خلاف یہ ہے کہ جب حکم مذکور حکم عدمی ہوگا تو ہمارے نزدیک فیما عدا الوصف میں حکم ثبوتی ثابت نہیں ہوگا، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "لینس فی العلوفہ زکوۃ" ہمارے نزدیک اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اونٹ جب "علوفہ" نہ ہوں تو اس میں زکوۃ ہے، کیونکہ عدم اصلی کی بناء پر حکم ثبوتی کا اثبات ممکن نہیں، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فیما عدا الوصف میں حکم ثبوتی ثابت ہوگا۔

اور تعدیہ کی صحت اور عدم صحت بھی اسی اختلاف کے ثمرات میں سے ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿فتحریر رقبة مؤمنة﴾ میں، کہ کفارہ قتل میں جو عدم جواز الکافرہ ہے، تو اس کو کفارہ یمین کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے یا نہیں، اور یہ مطلق و مقید کی فصل میں (تفصیل سے) گزر چکا ہے، اور وصف اعلیٰ کی نظیر اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿من فیتاتکم المومنات﴾ یہ ہمارے نزدیک کتابیہ لوٹڈی کے نکاح کی تحریم کو واجب نہیں کرتا برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے، باوجودیکہ اس میں خروج مخرج العادة کا احتمال بھی ہے کیونکہ یہ عادت چل پڑی ہے کہ مومن مومنہ ہی سے نکاح کرتا ہے۔

ہماری طرف سے ان کے دلائل کے جوابات

وما ذکرنا من استقباح.....: یہ جوابات غیر مرتب طور پر ہیں، پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ استقباح عقلاء والی بات ہم بھی قبول کرتے ہیں لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ صرف ایک مثال کو لیکر اس سے حکم کلی ثابت کرنا درست نہیں، دلیل ثالث کا جواب یہ ہے کہ اللہ کے کلام میں اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کلام میں بعض دفعہ ایک لفظ کے ہزاروں معنی اور فوائد ہو سکتے ہیں جن سے افہام عقلاء عاجز رہ جاتے ہیں، لہذا فوائد کو امور اربعہ میں محصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا آپ کا یہ کہنا کہ اگر مفہوم مخالف معتبر نہ ہو تو پھر ذکر وصف ترجیح بلا مرجح ہے، ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ مرجح صرف ان امور اربعہ میں منحصر نہیں۔

ولأن أقصى درجاته.....: وصف کے کئی مراتب ہیں اور ان میں سب سے اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وصف بمعنی علت کے ہو۔ لیکن اگر علت منثی ہو تو یہ ضروری نہیں کہ حکم بھی منثی ہو، لہذا وصف کا انتفاء حکم کے انتفاء کو کسی طرح بھی مستلزم

نہیں ہو سکتا، جب اعلیٰ مرتبے والے وصف کا یہ حال ہے تو اس سے کم مرتبے والا وصف کیسے نفی الحکم عما عداہ پر دال ہوگا؟ اس میں چوتھی دلیل کا جواب ہو گیا جو فریق مخالف نے ذکر کی تھی کہ اس طرح کا کلام علیت وصف پر دال ہوتا ہے۔

ونحن نقول أيضاً بعدم الحكم..... مزید وضاحت کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ جب وصف منثی ہو تو ہم بھی کہتے ہیں حکم منثی ہو جائے گا، فرق یہ ہے کہ وہ اس کو بطور حکم شرعی کے منثی ہونا مانتے ہیں اور ہم عدم اصلی کے طور پر منثی ہونا مانتے ہیں، مثلاً: ایک شی موصوف بصفۃ ہے اور موصوف نہیں ہے، ہم بھی کہتے ہیں کہ اس غیر موصوف کے لئے موصوف والا حکم ثابت نہیں، لیکن عدم اصلی کے طور پر حکم ثابت نہیں کہ اگر یہ موصوف ہوتا تو اس کے لئے حکم ثابت ہوتا مگر یہ موصوف نہیں لہذا اس کے لئے موصوف والا حکم نہیں دونوں فریق کے اختلاف کا ثمرہ اس میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی موصوف بصفۃ کے لئے عدلی حکم ثابت ہے تو فریق مخالف کے نزدیک اس کو دوسرے مقام پر منتقل کرنا درست ہوگا اور ہم کہتے ہیں جب خود اس موصوف کے لئے حکم عدلی ہے تو یہ دوسرے مقام کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا، جیسے حدیث میں ہے ”لیس فی العلوفۃ زکوۃ“ ہمارے ہاں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جب اونٹ علوفۃ نہ ہوں تو ان میں مفہوم مخالف کے طور پر زکوۃ ہے، البتہ ہمارے ہاں دوسری حدیث سے اہل سائئہ میں زکوۃ ثابت ہے، حدیث میں ہے فی خمس من الأبل السائمة شاة دوسرا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ ہماری نظر میں جو حکم وصف سے متعلق ہو تو قیاس کے ذریعے اس وصف کو دوسرے مقام کی طرف منتقل نہیں کیا جاسکتا جب کہ فریق مخالف کے نزدیک منتقل کیا جاسکتا ہے، چنانچہ کفارہ قتل میں رقبہ کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فتخبریر رقبۃ مؤمنۃ﴾ فریق مخالف کے نزدیک مؤمنہ کا وصف کفارہ یمین کی طرف منتقل کرنا درست ہوگا جب کہ ہمارے ہاں نہیں۔ وقد مر فی فصل المطلق والمقید (حيث قال: إنه إذا ورد المطلق والمقيد في حكم واحد واختلفت الحادثة ككفارة اليمين و كفارة القتل لا يحمل في الموضوعين المطلق على المقيد عندنا).

ونظيره قوله تعالى: من فتياتكم المؤمنات.....: یہ مثال تخصیص اشی بالوصف یدل علی نفی الحکم عما عداہ کی ہے یہاں فتيات مؤمنات اور مؤمنات صفت ہے، جہاں یہ صفت نہیں ہوگی امام شافعیؒ کے ہاں وہاں نکاح درست نہیں، جب کہ ہمارے ہاں اس وصف کے بغیر بھی نکاح سے نکاح کرنا درست ہے، اس لئے کہ یہ وصف نفی الحکم عما عداہ پر دال نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ وصف خارج مخرج العادة ہے لہذا اس کے ذریعے غیر موصوف میں تحریم کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، باقی یہ کیسے خارج مخرج العادة ہے؟ وہ اس طرح کہ عموماً مومن کا نکاح مؤمنہ سے ہوتا ہے کتابیہ وغیرہ سے نہیں ہوتا، لہذا یہ نفی الحکم عما عداہ کے لئے نہیں۔

دو مسئلوں سے وہم نہ ہونا چاہیے

ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما أنا قائلون: بأن التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه، وهما مسئلتا الدِّعوة والشهادة، فقال: ولا يلزم علينا أمة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة، فقال المولى: الأكبر مني فإنه نفي الأخيرين؛ لأن هذا ليس لتخصيصه، هذا دليل على قوله لا يلزم، والمعنى أن كونه نفيًا للأخيرين ليس لأجل أن التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه، بل لأن السكوت في موضع الحاجة بيان فإنه يحتاج إلى البيان، أي: إلى الدِّعوة لو كان الولد منه، فلما سكوت عن الدِّعوة يكون بياناً بأنه ليس منه وأيضاً إنما انتفى نسب الأخيرين؛ لأن الدِّعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد، لا؛ لأنه نفى نسبهما، وإنما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فإن دِّعوة الواحد دِّعوة للجميع، لا يقال: لا حاجة إلى البيان فإنما صارت بالأول أم ولد، فيثبت نسب الأخيرين بلا دِّعوة؛ لأنه إنما يكون كذلك أن لو كانت دِّعوة الأكبر قبل ولادة الأخيرين، أما ههنا فلا، فإن دِّعوة الأكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الأخيرين، فلا يكون الأخيران ولدى أم الولد، بل هما ولدا الأمة فتحتاج ثبوت نسبهما إلى الدِّعوة، ولا يلزم إذا قال الشهود. لانعلم له وارثاً في أرض كذا أنه لا تقبل شهادتهم عندهما، فهذا أي: عدم قبول الشهادة عندهما بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا، أي: علي نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن الشهود يعلمون له وارثاً في غير تلك الأرض، فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم؛ لأن الشاهد دليل على قوله ولا يلزم لما ذكره من الحاجة إليه جاء شبهة، وبها ترد الشهادة ونحن لاننفي الشبهة، فيما نحن فيه، أي: في التخصيص بالوصف أي: لاننفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه، والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة، ولا حاجة إلى الدلالة، وقال أبو حنيفة هذا أي: السكوت عن غير الأرض المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة؛ لأن ذكر المكان غير واجب، وهو ههنا أي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن المجازفة فإنهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الأرض، فأرادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها؛ لأنه لو كان موجوداً فيها لكانوا عالمين به، أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها، فخصوا عدم الوارث بالأرض

المذكورة دون سائر الأراضي احترازاً عن المجازفة.

ترجمہ: پھر مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے دو مسئلے ذکر کئے جن سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ تخصیص بالوصف ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتا ہے، اور یہ دعوت (یعنی نسب کا دعویٰ کرنا) اور شہادت (یعنی گواہی دینا) کے مسئلے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں: ”اور ہم پر یہ لازم نہیں آتا کہ جب باندی نے بطون مختلفہ سے تین بچے جنم دیئے تو مولیٰ نے کہا کہ بڑا بچہ مجھ سے ہے تو یہ دوسرے دونوں کی نفی ہوگی۔ کیونکہ یہ اس کی تخصیص کی وجہ سے نہیں ہے، یہ ”لا یلزم“ پر دلیل ہے، اور معنی یہ ہے کہ اس قول سے دوسرے دونوں کی نفی کرنا اس وجہ سے نہیں کہ تخصیص ماعدا سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ بیان کی جگہ میں سکوت بیان ہوتا ہے، کیونکہ یہ بیان یعنی دعویٰ کی طرف محتاج ہے اگر لڑکا اس کا ہو۔ پس جب وہ بیان سے خاموش رہا تو یہ اس بات کا بیان ہے کہ یہ لڑکا اس کا نہیں، اور یہ بھی ہے کہ دوسرے دونوں کا نسب اس وجہ سے مشکئی ہوتا ہے کہ ثبوت نسب کے لئے دعویٰ شرط ہے جب کہ وہ نہیں پایا گیا، نہ کہ اس وجہ سے کہ اس نے ان دونوں کے نسب کی نفی کی ہے مصنف نے ”فی بطون مختلفہ“ کی قید لگائی یہاں تک کہ اگر بطون واحد سے وہ تینوں بچے پیدا ہوں تو ایک کا دعویٰ سب کا دعویٰ ہوگا۔

یہ (اعتراض نہ) کیا جائے کہ بیان کی ضرورت نہیں کیونکہ جب وہ لونڈی پہلے بچے کی ولادت سے ام ولد بن گئی تو دوسرے دونوں کا نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ ایسا اس وقت ہوا کرتا ہے جب کہ بڑے کا دعویٰ دوسرے دونوں کی ولادت سے پہلے ہوا اور یہاں اس طرح نہیں ہے، کیونکہ ہمارے اس مسئلہ میں بڑے کا دعویٰ دوسرے دونوں کی ولادت سے متاخر ہے، پس دوسرے دونوں ام ولد کے بچے نہیں کہلائیں گے بلکہ وہ دونوں باندی کے بچے کہلائیں گے، تو ان کا ثبوت نسب دعویٰ کا محتاج ہوگا۔ اور لازم نہیں آتا جب گواہوں نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ فلاں زمین میں اس کا وارث ہے تو صاحبین کے ہاں ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی، پس یہ یعنی صاحبین کے ہاں گواہی کا قبول نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ تخصیص ہمارے ذکر کردہ قول پر دلالت کرتی ہے (ذکر کردہ قول) یعنی ماعدا سے نفی حکم پر۔ اس کلام سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ گواہ یہ جانتے ہیں کہ اس زمین کے علاوہ میں اس کا کوئی وارث ہے، اس معنی کی بناء پر ان کی گواہی قبول نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”ولا یلزم“ پر دلیل ہے، جب گواہ نے غیر ضروری چیز ذکر کی تو اس سے شبہ پیدا ہوا، اور شبہ کی وجہ سے شہادت رد ہو جاتی ہے، اور ہم

تخصیص بالوصف میں ماعدا سے نفی حکم کے شبہ کی نفی نہیں کرتے اور شہادت کے قبول نہ ہونے کے لئے شبہ کافی ہے اور دلالت کی ضرورت نہیں، امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ارض مذکورہ کے علاوہ سے سکوت ایسا سکوت ہے جو ضرورت کی جگہ میں نہیں ہے، کیونکہ ذکر مکان ضروری نہیں ہے اور یہاں وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ اندازہ اور اٹکل پچو سے احتراز ہو، کیونکہ (ممکن ہے کہ) انہوں نے چھان بین کی ہوگی تو انہوں نے فلاں زمین میں وارث کے بارے میں اپنے علم کی نفی سے اس کے وجود کی نفی کا ارادہ کیا، کیونکہ اگر کوئی وارث ہوتا تو ان کو معلوم ہوتا، جہاں تک تمام زمینوں کا تعلق ہے تو اس کے احوال کے بارے میں انہیں معرفت حاصل نہیں لہذا اٹکل پچو سے بچنے کے لئے انہوں نے وارث کے نہ ہونے کو مذکورہ زمین کے ساتھ خاص کر دیا نہ کہ تمام زمینوں کے ساتھ۔

ثم أورد مسئلتين يتوهم

یہاں دو مسئلے ذکر کئے جائیں گے، جن سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ احناف بھی تخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم ماعداہ کے قائل ہیں۔ ایک مسئلہ دعوت یعنی نسب کے دعویٰ کرنے کا ہے اور دوسرا شہادت کا۔

۱۔ پہلا مسئلہ: مسئلہ دعوت ہے، دعوت کہتے ہیں بچے کا دعویٰ کرنا کہ یہ بچہ میرا ہے، مثلاً: کسی خاتون کے ہاں بطون مختلفہ سے تین بچے پیدا ہوئے، آقا نے کہا پہلا بچہ مجھ سے ہے تو پہلے والے کا نسب ثابت ہو جائے گا، دوسرے اور تیسرے کا نسب ثابت نہیں ہوگا۔ بظاہر تو یہ لگتا ہے کہ ہم بھی تخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم ماعداہ کے قائل ہیں، اس لئے کہ جب آقا نے بڑے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اس کی تخصیص کی تو اس سے بقیہ دونوں کے نسب کی نفی ہو گئی۔ لیکن حقیقت میں ایسی بات نہیں بلکہ اس کی دو اور وجہیں ہیں: پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مقام مقام بیان ہے انسان بیان کے موقع پر بیان کرے گا تو قبول ہوگا اور سکوت اختیار کرے گا تو یہ سکوت ”عدم“ کا بیان شمار ہوگا، یہاں اس نے پہلے والے کے لئے بیان کر دیا اس کا نسب ثابت ہو گیا اور بقیہ دو کے بارے میں سکوت اختیار کیا، تو ان کا نسب ثابت نہ ہوگا، اس سکوت فی موضع البیان سے ان دوسروں کا نسب ثابت نہیں ہوا، نہ کہ نفی الحکم ماعداہ کی وجہ سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے کا نسب تب ثابت ہو سکتا ہے جب انسان دعویٰ کرے، یہاں پہلے بچے کے لئے اس نے دعویٰ کر دیا تو اس کا نسب ثابت ہوگا اور دوسروں کے لئے نہیں کیا تو ان کا نسب بھی ثابت نہیں ہوگا، لہذا ہم اس کے قائل نہیں کہ تخصیص بالوصف یدل علی نفی الحکم ماعداہ سے حکم ثابت ہے۔ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ بات یہ ہے کہ جب اس (آقا) نے پہلے والے بچے کا دعویٰ کر دیا تو یہ لونڈی ام ولد بن گئی اور ام ولد کی جتنی بھی اولاد پیدا

ہوتی ہے آقا سے ان کا نسب ثابت ہوتا ہے، دعویٰ کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا بڑے بچے کی طرح بقیہ دونوں کا نسب بھی آقا سے ثابت ہوگا؟

جواب: یہ ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جب پہلا بچہ پیدا ہوا اور دوسرا تیسرا ابھی تک پیدا نہ ہوا اور وہ نسب کا دعویٰ کرے، جب کہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے، یہاں تو پہلے تینوں بچے پیدا ہوئے ہیں اور تین بطنوں سے پیدا ہوئے ہوتے پھر اس کے بعد اس نے دعویٰ کیا ہے ہاں اگر تینوں بچے ایک بطن سے ہیں تو ایک کے دعویٰ سے سب کا نسب ثابت ہوتا۔

۲- دوسرا مسئلہ: شہادۃ کا ہے کہ کسی شخص کے بارے میں گواہ کہتے ہیں ”لا نعلم له وارثاً فی ارض کذا“ صاحبین کے ہاں ان کی گواہی قبول نہ ہوگی، اس لئے کہ انہوں نے اس زمین کی تخصیص کی ہے، بظاہر یہ لگتا ہے کہ یہ نفی الحکم عمائدہ پر دال ہے، لیکن اس کی وجہ یہ نہیں بلکہ وجہ یہ ہے کہ جب گواہ نے ”فسی ارض کذا“ کے الفاظ سے اس چیز کو ذکر کیا جس کی ضرورت نہ تھی تو اس سے شبہ پیدا ہوا، اس سے یہ لگتا ہے کہ معاملہ کچھ گڑبڑ ہے لہذا ان گواہوں کی گواہی قبول نہیں۔ ہاں اتنی بات ہے کہ ہم کہتے ہیں ان گواہوں کے زائد الفاظ کو ذکر کرنے سے شبہ پیدا ہوا، اس لئے ان کی گواہی قبول نہیں لیکن آپ اپنا شبہ بھی اگر ساتھ ساتھ ملا دیں تو کوئی حرج نہیں یعنی ہم تخصیص بالوصف میں شبہ سے انکار نہیں کرتے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے تخصیص بالوصف کی وجہ سے نفی حکم عمائدہ کا شبہ پیدا ہوا ہو، اور شہادت کو رد کرنے کے لئے یہی شبہ کافی ہے، لہذا اس بات کی ضرورت نہیں کہ تخصیص بالوصف کو نفی حکم عمائدہ پر دال سمجھا جائے، کما هو مذهبکم۔ امام ابو حنیفہؒ کی عادت ہے کہ وہ کسی عاقل بالغ کے کلام کو حتی الوسع لغو ہونے سے بچاتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ان گواہوں کی گواہی قبول ہوگی باقی ان کا یہ کہنا کہ فلاں زمین میں اس شخص کا کوئی وارث ہمیں معلوم نہیں ہے، تو یہ اٹکل پچو سے بچنے کے لئے ہے کہ ہم اندازاً یہ نہیں کہہ رہے بلکہ تحقیق کر کے کہہ رہے، لہذا ان کی گواہی قبول ہوگی اس لئے کہ انہوں نے اس مخصوص زمین کے بارے میں تفتیش کی ہوگی۔

مفہوم مخالف کی قسم ثالث کا بیان

ومنہ التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي عملاً بالشرطية فإن الشرط ما يبتغي الحكم بانتفاءه، وعندنا العدم لا يثبت به أي: بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الأصلي حتى لا يكون هذا العدم حكماً شرعياً بل عدماً أصلياً بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف، وما ذكرنا

من ثمرة الخلاف ثمة يظهر هنا أيضاً؛ لأن الشرط يقال لأمر خارج يتوقف عليه الشيء، ولا يترتب كالوضوء، وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب بالحكم عليه ولا يتوقف به، فالشرط بالمعنى الأول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني، أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الأول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فإنه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء، وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي، بل لاشك أن عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالاً على عدم صحة الصلوة، وأما الشرط بالمعنى الثاني فإنه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فإن المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط، نحو: إن دخلت الدار فأنت طالق، فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر، فقوله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً﴾ الآية يوجب عدم جواز نكاح الأمة عند طول الحرية عنده، ويجوز عندنا قال الله تعالى ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً﴾ أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ماملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات ﴿علق جواز نكاح الأمة بعدم القدرة على نكاح الحرية، فإن كانت القدرة على نكاح الحرية ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الأمة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصاً عنده لقوله تعالى ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وعندنا لما لم يدل على نفى الجواز لا يصلح مخصصاً ولا ناسخاً لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية.

ترجمہ: اور مفہوم مخالف میں سے تعلیق بالشرط ہے یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں عدم شرط کے وقت عدم کو واجب کرتی ہے شرط پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ شرط وہ شئی ہے کہ جس کے انتفاء سے حکم منقش ہو جائے اور ہمارے نزدیک تعلیق سے عدم حکم ثابت نہیں ہوتا بلکہ حکم عدم اصلی پر باقی رہتا ہے یہاں تک کہ یہ عدم، حکم شرعی نہیں ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا بعینہ اسی دلیل سے جو ہم نے تخصیص بالوصف میں ذکر کی، اور جو ثمرہ خلاف وہاں تھا یہاں بھی ظاہر ہوگا، کیونکہ شرط اس امر خارج کو کہا جاتا ہے جس پر کوئی چیز موقوف ہو لیکن مترتب نہ ہو، جیسے وضوء، اور کبھی معلق بہ کو شرط کہا جاتا ہے، اور معلق بہ وہ ہے جس پر حکم مرتب ہو موقوف نہ ہو، پس شرط معنی اول کے اعتبار سے آپ کے ذکر کردہ کو واجب کرتی ہے نہ کہ معنی ثانی کے اعتبار سے، یعنی معنی اول کے اعتبار سے انتفاء شرط کے وقت مشروط منقش ہو جاتا ہے، جیسے وضوء صحت نماز کے لئے شرط ہے تو انتفاء وضوء کے وقت صحت صلوٰۃ بھی منقش ہوگی، اور یہ مراد نہیں کہ اس معنی کے اعتبار سے انتفاء شرط کے

وقت مشروط کا منہی ہونا حکم شرعی ہے بلکہ بلا شک عدم وضو کے وقت صحت صلوٰۃ کا نہ ہونا عدم اصلی ہے، لیکن اس کے باوجود عدم وضو، عدم صحت صلوٰۃ پر دال ہوگا، جہاں تک تعلق ہے شرط کا معنی ثانی کے اعتبار سے تو اس میں شرط کا انتفاء مشروط کے انتفاء پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ مشروط بغیر شرط کے پایا جائے، جیسے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ ممکن ہے کہ انتفاء دخول کے وقت طلاق کسی دوسرے سبب سے واقع ہو، پس اللہ تعالیٰ کا قول ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا﴾ الایۃ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک آزاد عورت سے نکاح کی قدرت کے وقت باندی کے نکاح کے عدم جواز کو واجب کرتا ہے، جب کہ ہمارے ہاں (حرہ سے نکاح کی طاقت کے باوجود باندی سے نکاح) جائز ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ یعنی ”جو کوئی تم میں سے آزاد مؤمن عورتوں سے نکاح کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ مؤمن لونڈی سے نکاح کر لے“۔ یہاں باندی کے جواز نکاح کو حرہ کے نکاح پر قدرت نہ ہونے کے ساتھ معلق کیا ہے، پس اگر حرہ کے نکاح پر قدرت حاصل ہو تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک باندی کے نکاح کا جواز ثابت نہ ہوگا، لہذا اس آیت کا مفہوم امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں تخصص ہوگا اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ کے لئے۔

اور ہمارے نزدیک جب یہ آیت نفی جواز پر دلالت نہیں کرتی تو یہ اس آیت کے لئے تخصص اور ناخن نہیں ہوگی، لہذا اس آیت ﴿وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ سے جواز ثابت ہوگا۔

ومنه التعليق بالشرط.....

یہ ایک معروف مسئلہ ہے، مفہوم مخالف کے اقسام میں سے تخصیص الشیء باسمہ العلم اور تخصیص الشیء بالوصف کا ذکر ہوا اب تیسری قسم تعلیق الشیء بالشرط یا علی نفی الحکم عمادہ کا ذکر ہے کہ امام شافعیؒ کے ہاں عدم شرط کے ساتھ حکم بھی منہی ہوگا شرط کی شرطیت پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ شرط اس شئی کو کہتے ہیں جس کے نہ ہونے سے حکم بھی نہ ہو، لہذا جہاں شرط ہوگی وہاں حکم بھی ہوگا اور جہاں شرط نہیں ہوگی وہاں حکم بھی نہیں ہوگا، اور ہمارے ہاں جس شیء میں شرط نہ ہو تو اس میں حکم بھی نہ ہوگا، لیکن عدم اصلی کی وجہ سے کہ اس کے موجود ہونے کی علت یعنی شرط موجود نہیں اس لئے یہ حکم یہاں معدوم ہے۔ عدم شرعی کے طور پر نہیں جیسے ہم تخصیص بالوصف کے مسئلہ میں ذکر کر آئے ہیں اور ثمرات اختلاف جو وہاں تھے وہی یہاں بھی ہونگے۔

لأن الشرط يقال: یہ ان کے استدلال کا جواب ہے اور شرط کے دو معنی بیان کئے گئے ہیں: ۱- شرط کسی شئی سے خارج ہو، وہ شئی اس شرط پر موقوف ہو، لیکن اس پر مرتب نہ ہو۔ ۲- دوسرا معنی یہ ہے کہ شرط اسے کہتے ہیں جو کسی شئی سے خارج ہو اور وہ شئی اس پر مرتب ہو لیکن اس پر موقوف نہ ہو۔ معنی اول کے لحاظ سے مثال ”وضوء“ ہے کہ یہ نماز سے خارج ہے لیکن نماز اس پر موقوف ہے، نہ کہ اس پر مرتب ہے، لہذا جہاں وضوء نہیں ہوگا وہاں نماز نہ ہوگی لیکن وضوء نہ ہونے کی صورت میں نماز کا نہ ہونا انقضاء شرط کی وجہ سے نہیں بلکہ عدم اصلی کی وجہ سے ہے، البتہ عدم وضوء عدم صلوٰۃ پر دال ہے۔ اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دیتے ہوئے کہتا ہے ”إن دخلت الدار فانت طالق“ یہاں دخول دار شرط اور طلاق مشروط ہے لیکن طلاق دخول دار پر موقوف نہیں، بلکہ اس پر مرتب ہے، کیونکہ دخول دار کے علاوہ بھی طلاق ہو سکتی ہے کہ شوہر منجر طلاق دے دے، یہاں شرط نہیں لیکن مشروط پھر بھی ہے، لہذا معلوم ہوا تعلیق بالشرط معنی ثانی کے لحاظ سے بالکل نفی الحکم عمادہ پر دال نہیں۔ بلکہ یہاں مشروط شرط کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ شرط بالمعنی الثانی تو مانع للحکم ہے ہی نہیں اور شرط بالمعنی الاول کے اعتبار سے مانع للحکم بایں معنی ہے کہ شرط نہ ہو تو حکم نہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہاں حکم کا عدم، عدم اصلی کی وجہ سے ہے نہ کہ حکم شرعی کے طور پر۔ ہاں عدم شرط، عدم حکم پر صرف علامت ہے، جیسے عدم وضوء عدم صحت صلوٰۃ پر صرف علامت ہے، لہذا آپ کا مقصود کسی بھی معنی کے اعتبار سے پورا نہیں ہو سکتا۔

اس کا ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً﴾ الا یہ یعنی جو شخص تم میں سے آزاد عورتوں سے نکاح کی استعداد نہیں رکھتا تو وہ لونڈیوں سے نکاح کر سکتا ہے، یہاں لونڈیوں سے نکاح کے لئے آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ ہونے کو شرط قرار دیا گیا ہے۔ امام شافعیؒ کے نظریہ کے تحت یہ آیت ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ کے لئے شخص بنے گی اور آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت رکھنے کی صورت میں لونڈیوں سے نکاح درست نہیں ہوگا، جب کہ ہمارے نزدیک آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ ہونا، لونڈی سے نکاح کرنے کی شرط نہیں، لہذا اس صورت میں لونڈی سے نکاح کرنا مطلقاً جائز ہوگا، اور یہ آیت ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ کے لئے نہ شخص ہے اور نہ مانع، لہذا آیت کریمہ ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ سے، آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت ہوتے ہوئے اور نہ ہوتے ہوئے دونوں صورتوں میں لونڈیوں سے نکاح کا جواز ثابت ہوگا۔

مبنی اختلاف

وهذا بناء أي: هذا الخلاف مبني على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير، فالتعليق قيده أي: الحكم بتقدير معين وأعلمه، أي: الحكم على غيره فيكون له أي: للتعليق تأثير في العدم أي: عدم الحكم، ونحن نعتبره معه أي: نعتبر المشروط مع الشرط، فإن الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره، فالمشروط بدون الشرط مثل: أنت في: أنت طالق، أي: المشروط، وهو قولنا أنت طالق، في قولنا: أنت طالق إن دخلت الدار، إذا أخذ مجرداً عن الشرط فهو بمنزلة "أنت" في أنت طالق؛ لأنه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجباً للحكم على جميع التقادير كما زعم.

ترجمہ: اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مشروط کو بغیر شرط کے معتبر مانتے ہیں، یہ مشروط تمام تقادیر میں حکم کو واجب کرتا ہے پس یہ شرط ایک تقدیر معین کے ساتھ حکم کو مقید کرے گی، اور اس تقدیر معین کے علاوہ میں حکم کو معدوم کرے گی، تو عدم حکم میں اس تعلیق کی تاثیر ہوگی، جب کہ ہم مشروط کو شرط کے ساتھ معتبر مانتے ہیں۔ پس شرط و جزاء کلام واحد ہے جو کہ ایک تقدیر پر حکم کو واجب کرتا ہے، در آنحالیکہ وہ اس تقدیر کے علاوہ سے ساکت ہے لہذا بغیر شرط کے "أنت طالق" میں "أنت" کی طرح ہوگا۔ یعنی مشروط جو کہ ہمارے قول "أنت طالق إن دخلت الدار" میں "أنت طالق" ہے اس کو جب بغیر شرط کے لیا جائے تو یہ "أنت طالق" میں "أنت" کی طرح ہوگا کیونکہ یہ کلام تام نہیں ہے بلکہ بشرط و جزاء کا مجموعہ ایک کلام تام ہے، لہذا یہ تمام تقادیر میں موجب للحکم نہیں ہوگا جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے سمجھا ہے۔

وهذا بناء أي: هذا الخلاف مبني

یہ تعلیق بالشرط کا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ امام شافعی مشروط کا اعتبار شرط سے الگ تھلگ کرتے ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ مشروط تمام تقادیر پر حکم کو ثابت کرتا ہیں اور جب شرط مشروط سے مل جائے تو شرط اس حکم کے لئے ایک قید ثابت ہوگی، جہاں شرط پائی جائے تو وہاں شرط کا اثر ہوگا اور وہ اثر یہ کہ حکم ثبوتی ثابت ہوگا اور جہاں شرط موجود نہ ہو تو بھی شرط کا اثر ہوگا اور وہ یہ کہ حکم عدلی ثابت ہوگا، حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کے ہاں حکم صرف

مشروط اور جزاء میں ہے، اور شرط اس کے لئے قید ہے۔

اور ہم شرط و مشروط دونوں کو ملا کر ایک ساتھ اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ صرف مشروط جزء کلام ہے کلام تام نہیں اور جزء کلام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، مثلاً: کوئی کہتا ہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ اس میں فانت طالق مشروط ہے، کلام کا جزء ہے، لہذا اس کا الگ اعتبار نہیں، کیونکہ صرف مشروط بغیر شرط کے جزء کلام ہے جیسے انت طالق میں صرف انت جزء کلام ہے، ظاہر ہے کہ جزء کلام سے کوئی حکم ثابت نہیں ہو سکتا ہاں یہ مجموعہ دلالت کرے گا وجود حکم پر، لہذا مشروط کا شرط کے ساتھ اعتبار ہوگا مجموع من حیث المجموع کے اعتبار سے، جہاں شرط ہوگی حکم ثبوتی ثابت ہوگا اور جہاں شرط موجود نہیں ہوگی تو وہاں یہ مجموعہ ساقط ہے اور وہاں جو حکم ثابت ہوگا عدنی ہوگا عدم اصلی کے طور پر نہ کہ عدم شرعی کے طور پر۔ حاصل یہ کہ ہمارے ہاں حکم نہ جزاء میں ہے اور نہ شرط میں، بلکہ حکم دونوں کے اجتماع میں ہے کہ شرط و جزاء مل کر کلام واحد بنے اور اس سے حکم ثابت ہو۔

اصل سابق پر تفریعات اربعہ

فعلى هذا أي: على هذا الأصل، وهو أنه اعتبر المشروط بدون الشرط، ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط، نحو: إن دخلت الدار فانت طالق انعقد سبباً عنده، لكن التعليق آخر الحكم إلى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا من أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير، والتعليق قيد الحكم بتقدير معين، وأعدم الحكم على غيره من التقادير، فصار أنت طالق سبباً للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لافي منع السببية، فأبطل تعليق الطلاق والعناق بالملك، هذا تفریع علی أن المعلق بالشرط انعقد سبباً عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق، والمعلق انعقد سبباً عند الشافعي، فإذا علق الطلاق أو العناق بالملك، فالملك غير موجود عند وجود السبب، فيبطل التعليق، وجوز تعجيل النذر المعلق، فإن التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتعجيل الزكاة قبل الحول، إذا وجد السبب، وهو النصاب، فالنذر المعلق انعقد سبباً عنده فيجوز التعجيل، وكفارة اليمين إذا كانت مالية، فإن الشافعي جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث، فإن اليمين سبب الكفارة عنده بناء على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب، وإنما يثبت وجوب الأداء عند الشرط وهو الحنث؛

لأن المالي يحتل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الأداء كما في الثمن بأن يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب أدائه بخلاف البدني، ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب، ووجوب الأداء ثابت كما في الثمن، فإن نفس الوجوب بالشراء ووجوب الأداء بالمطالبة، فأما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الأداء، وفي البدني لما لم يثبت، لم يصح الأداء، وأما قوله: فلا ينفك أحدهما عن الآخر، ففي فصل الأمر يأتي أن في العبادة البدنية ينفك نفس الوجوب عن وجوب الأداء.

ترجمہ: پس اسی پر یعنی اس اصل پر کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے مشروط کو بغیر شرط کے معتبر مانا ہے جب کہ ہم نے مشروط کو شرط کے ساتھ معتبر سمجھا ہے۔ معلق بالشرط جیسے ”إن دخلت الدار فأنت طالق“ (میں ”انت طالق“) امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب بنے گا لیکن تعلیق وجود شرط کے زمانہ تک حکم کو موخر کر دے گی، جیسے ہم نے ذکر کیا، مشروط بغیر شرط کے تمام تقادیر میں حکم کو واجب کرتا ہے اور تعلیق تقدیر معین کے ساتھ حکم کو مقید کرتی ہے، اور اس تقدیر کے علاوہ دیگر تقادیر میں حکم کو معدوم کرتی ہے تو ”أنت طالق“ حکم کے لئے سبب ہوگا اور تعلیق کا اثر تاخیر حکم میں ہوگا نہ کہ منع سمیت میں، لہذا امام شافعی نے طلاق وعتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرنا باطل قرار دیا ہے۔ یہ تفریع ہے اس بات پر کہ معلق بالشرط امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب منعقد ہوتا ہے کیونکہ وجود سبب کے وقت وجود ملک بالاتفاق شرط ہے اور معلق امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب بن گیا، اور جب طلاق وعتاق کو ملک کے ساتھ معلق کرے گا اور وجود سبب کے وقت ملک موجود نہیں، تو تعلیق باطل ہو جائے گی۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نذر معلق کی تعمیل کو جائز قرار دیا کیونکہ وجود سبب کے بعد اور وجوب اداء سے پہلے تعمیل بالاتفاق جائز ہے جیسا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی سال مکمل ہونے سے پہلے، جب کہ سبب پایا جائے جو کہ نصاب ہے، پس امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں سبب ہے تو تعمیل جائز ہوگی اور کفارہ یمین (جلدی ادا کرنا جائز ہوگا) جب کہ مالی ہو، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کفارہ مالیہ میں حث سے پہلے ادائیگی کو جائز قرار دیا کیونکہ اس اصل کی بناء پر سبب کفارہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یمین ہے تو بناء بر سبب نفس وجوب ثابت ہوگا اور وجوب اداء شرط ہے جو کہ حث کے وقت ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ کفارہ مالیہ نفس وجوب اور وجوب ادا کے درمیان فصل کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ ثمن میں ہے اس طور پر کہ مال ذمہ میں

ثابت ہو باوجودیکہ اس کی اداء (وقت سے پہلے) واجب نہیں برخلاف کفارہ بدنیہ کے۔ پس کفارہ مالیہ میں نفس وجوب اور وجوب ادا میں فصل ثابت ہے جیسا کہ ثمن میں ہوتا ہے، کیونکہ نفس وجوب خریدنے سے ثابت ہوتا ہے جب کہ وجوب ادائے مطالبہ سے، جہاں تک تعلق ہے بدنی کا تو اس میں نفس وجوب اور وجوب اداء ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوتے۔ پس کفارہ مالیہ میں بناء بر سبب جب نفس وجوب ثابت ہو گیا تو یہ صحت ادا کا قاعدہ دے گا اور بدنی میں جب نفس وجوب ثابت نہیں تو اداء بھی صحیح نہیں ہوگی جہاں تک تعلق ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”فلا ینفک أحدهما عن الآخر“ کا تو امر کی فصل میں آئے گا کہ اس میں نفس وجوب وجوب اداء سے جدا ہو سکتا ہے۔

فعلى هذا أي: على هذا الأصل.....

امام شافعیؒ بغیر شرط کے مشروط کا اعتبار کرتے ہیں لہذا شرط کا اثر وجود شرط اور عدم شرط دونوں صورتوں میں ہوگا، اور ہم مشروط اور شرط کا ایک ساتھ اعتبار کرتے ہیں، لہذا شرط کا اثر وجود شرط کی صورت میں تو ہوگا لیکن عدم شرط کی صورت میں نہیں ہوگا، بلکہ حکم عدم اصلی کے طور پر معدوم ہوگا، یہ ایک قاعدہ ہے اس پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے چار تفریعات ہیں، اور پھر ہم ان تفریعات پر کلام کریں گے۔

پہلی تفریع: ”إن دخلت الدار فانت طالق“ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام سے طلاق کا سبب منعقد ہو گیا لیکن ابھی حکم واقع نہیں ہوگا، حکم تب واقع ہوگا جب شرط پائی جائے گی، اس مقام پر شرط نے حکم میں اثر کیا ہے، اور ہمارے ہاں شرط کا اثر سبب میں ہے، ہم کہیں گے اس نے اس وقت کچھ نہیں کہا اور جب شرط پائی جائے گی تو ہم کہیں گے کہ اس نے کہا تھا إن دخلت الدار فانت طالق۔ اور یہ اس لئے کہ شرط پائے جانے سے پہلے تعلیق نے سبب کو روکا تھا اور جب سبب روکا گیا تو حکم خود ہی رک جائے گا، لہذا ہماری نظر میں تعلیق کا اثر سبب اور حکم دونوں میں ہوگا جب کہ ان کے ہاں تعلیق کا اثر صرف حکم میں ہوگا۔

دوسری تفریع: ایک شخص کسی اہلیہ خاتون سے کہتا ہے ”إن نکحتك فانت طالق“ یا غلام غیر سے کہتا ہے ”إن ملکک فانت حر“ امام شافعیؒ فرماتے ہیں یہ باطل ہے، اس لئے کہ جب یہ کہتا ہے ان نکحتک اس سے سبب تو منعقد ہو گیا لہذا اس کے لئے فی الحال ملک کا ہونا ضروری ہے اور اہلیہ پر چونکہ اس کی ملکیت نہیں ہے، لہذا یہ حکم باطل ہو جائے گا، اسی طرح إن ملکک فانت حر میں بھی سبب ہے لیکن ملک نہیں لہذا یہ بھی باطل ہوگا۔ ہماری

طرف سے مکمل وضاحت کے ساتھ تفصیل آئے گی۔ انشاء اللہ۔

تیسری تفریع: وجوز تعجیل النذر المعلق سے تیسری تفریع کا بیان ہے کہ امام شافعی نذر معلق میں تعجیل کو جائز قرار دیتے ہیں مثلاً: کوئی کہتا ہے ”إن شفى الله هذا المريض فعلى صيام ثلاثة أيام“ یعنی اگر اللہ تعالیٰ نے اس مریض کو شفاء دی تو مجھ پر تین روزے لازم ہیں۔ اس آدمی نے شفاء مریض سے پہلے تین روزے رکھ لئے تو نذر ادا ہو جائے گی، اس لئے کہ جس وقت اس نے نذر مانی تو یہ قول کہتے ہی سبب صوم منعقد ہو گیا، جب سبب منعقد ہو گیا تو اس کے بعد تعجیل جائز ہے جیسا کہ زکوٰۃ میں ہوتا ہے کہ سال گزرنے سے پہلے ادا کر دینا جائز ہے جب سبب یعنی نصاب پایا جائے۔

چوتھی تفریع: (و كفارة اليمين إذا كانت مالية سے) کفارہ یمین مالیہ میں امام شافعی تعجیل کو جائز قرار دیتے ہیں، مثلاً: ایک شخص قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں فلاں فلاں کام کروں گا، اگر اس نے کر لیا تو فیہا ورنہ حانث ہوگا اور اس پر کفارہ ہوگا، اب اگر کفارہ مالیہ ہے تو امام شافعی کے ہاں اس میں تعجیل جائز ہے، حانث ہونے سے پہلے کفارہ ادا کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کفارہ کے لئے سبب منعقد ہو گیا اور وہ یمین ہے لہذا کفارہ قبل الحنث ادا ہو سکتا ہے۔

لأن المالي اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ مالی امور میں نفس وجوب اور وجوب اداء دونوں میں فاصلہ ہو سکتا ہے کہ نفس وجوب ہو جائے اور وجوب اداء نہ ہو، مصنف کہتے ہیں کہ یہاں قسم کھانے کی صورت میں نفس وجوب ہو چکا ہے، جیسے ایک آدمی کوئی چیز خریدتا ہے اور کہتا ہے ایک ماہ کے بعد قیمت ادا کروں گا لیکن اگر وہ پندرہ دن کے بعد اس کو ادا کر دے تو کر سکتا ہے حالانکہ وجوب ادا کا وقت جو کہ ایک ماہ ہے، ابھی تک نہیں آیا، اسی طرح یہاں بھی حانث ہونے سے پہلے سبب کفارہ پائے جانے پر وہ کفارہ ادا کر لے۔ برخلاف بدنی امور کے کہ ان میں نفس وجوب اور وجوب اداء الگ نہیں ہو سکتے، اس آخری بات کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ کہنا کہ مالی امور میں فصل بین نفس الوجوب و وجوب الاداء درست ہے اور بدنی میں درست نہیں، یہ غلط ہے اور ہم اس کو امر کی فصل میں غلط ثابت کر کے دکھائیں گے۔ انشاء اللہ۔

تفریعات سابقہ ہماری نظر میں

وعندنا لا ينعقد سبباً إلا عند وجود الشرط؛ لأن السبب ما يكون طريقاً إلى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الأصل، وهو أننا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجباً للوقوع،

لما ذکرنا أن الجزاء بمنزلة "أنت" في قولنا: أنت طالق فلا ينعقد سبياً للحكم، بل إنما يصير سبياً عند وجود الشرط، فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على أن اليمين انعقدت للبر، فكيف تكون سبياً للكفارة، بل سببها الحنث لما لم ينعقد سبياً عندناختلف الحكم في المسائل المذكورة، فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالملك؛ لأن الملك متحقق عند وجود السبب قطعاً، ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا؛ لأن التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق، والسبب إنما يصير سبياً عند وجود الشرط في باب النذر، والسبب للكفارة هو الحنث عندنا، فإن اليمين لم تنعقد سبياً للكفارة لأنها انعقدت للبر، والكفارة إنما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سبياً للكفارة بل هي شرط لها، والحنث سبب.

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک (مشروط فقط) سبب نہیں بن سکتا مگر یہ کہ شرط بھی پائی جائے، اس لئے کہ سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ ہوتا ہے اور وہ شرط پائے جانے سے پہلے اس طرح نہیں ہوتا (یعنی حکم کے لئے راستہ نہیں بن سکتا) جیسا کہ ہم نے تمہید میں ضابطہ بیان کیا کہ ہم مشروط کو بغیر شرط کے معتبر نہیں مانتے تو یہ موجب للوقوع نہیں ہوگا، بناء بر مذکور کہ جزاء "أنت طالق" میں "أنت" کی طرح ہے تو یہ حکم کے لئے سبب نہیں بنے گی، بلکہ یہ وجود شرط کے وقت سبب بنے گی تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہو جائے گا باوجود اس کے کہ یمین تو بری ہونے کے لئے ہوتی ہے تو یہ کفارہ کے لئے سبب کیسے بنے گی؟ بلکہ سبب کفارہ حنث ہے جب یمین سبب نہیں بن سکتی تو مسائل مذکورہ میں حکم مختلف ہو جائے گا، پس طلاق وعناق کو ملک کے ساتھ معلق کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وجود سبب (یعنی شرط و مشروط کے اجتماع) کے وقت ملک یقینی طور پر متحقق ہے، اور نذر و کفارہ میں بھی ہمارے نزدیک تعجیل جائز نہیں ہوگی کیونکہ تعجیل سبب سے پہلے بالاتفاق ناجائز ہے۔ اور نذر کے باب میں سبب وجود شرط کے وقت سبب بنتا ہے اور سبب کفارہ ہمارے نزدیک حنث ہے، پس یمین کفارہ کے لئے سبب نہیں ہوگی کیونکہ یمین تو بری ہونے کے لئے منعقد ہوتی ہے جب کہ کفارہ حنث کی صورت میں واجب ہوتا ہے تو یمین کفارہ کے لئے سبب نہیں بلکہ اس کے لئے شرط ہوگی اور (کفارہ کے لئے) سبب حنث ہے۔

وعندنا لا ينعقد سبياً إلا.....

اور ہمارے ہاں سبب وجود شرط ہی کے وقت منعقد ہوتا ہے، اس لئے کہ سبب وہ ہوتا ہے جو مفطی الی الحكم

ہو اور مشروط شرط کے وجود سے پہلے مفہمی الی الحکم نہیں ہوتا، جیسے کہ ہم پہلے ضابطہ بیان کر چکے ہیں کہ ہم مشروط اور شرط کا ایک ساتھ اعتبار کرتے ہیں پس مشروط بغیر شرط موجب حکم نہیں ہوگا کیونکہ ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ صرف جزا کا مرتبہ ایسا ہے جیسے لفظ أنت کا مرتبہ "انت طالق" میں، اور ظاہر ہے کہ مشروط کلام کا ایک جزء ہے، لہذا یہ بغیر شرط کے سبب حکم نہیں بن سکتا، جب تک اس کے ساتھ شرط موجود نہ ہو۔

لہذا جو چار تفریحی مسائل ذکر ہوئے ہیں ان میں ہمارے ہاں حکم امام شافعیؒ کے قول کے برخلاف ہوگا، البتہ ان تفریعات کے بیان میں ترتیب کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔

علی أن الیمین: یہ امام شافعیؒ کی چوتھی تفریع کا رد ہے کیونکہ امام شافعیؒ نے یمین کو وجوب کفارہ کے لئے سبب قرار دیا تھا اور کفارہ مالیہ میں تعجیل کو جائز قرار دیا تھا، تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یمین تو بری ہونے کے لئے ہوتی ہے، لہذا یہ کفارہ کا سبب کیسے بن سکتی ہے بلکہ کفارہ کا سبب تو حادث ہوتا ہے۔

لما لم یعتقد سبباً: توضیح کی اس عبارت میں پہلے والی تفریعات کا بھی جواب دیتے ہیں اور اسی یمین والی تفریع اور تیسری تفریع کی وضاحت بھی کر رہے ہیں، چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک طلاق وعتاق کی تعلیق بالملک جائز ہے اس لئے کہ ملک تو وجود سبب کے وقت یقیناً متحقق ہے، مثلاً: "إن نکحتک فانت طالق" میں مشروط یعنی فانت طالق شرط یعنی إن نکحتک کے ساتھ مل کر موجب حکم ہے، تو فانت طالق اس وقت سبب بنے گا جب شرط یعنی إن نکحتک پائی جائے ہوگی تو ظاہر ہے اس وقت ملک نکاح یقیناً موجود ہوگی، اسی طرح إن ملکک فانت حر میں بھی ہے کہ مشروط یعنی "فانت حر" شرط یعنی "إن ملکک" کے ساتھ ملے گا تو اس وقت یقیناً ملک موجود ہوگی۔ اسی طرح مسئلہ تعجیل نذر اور تعجیل کفارہ ہمارے ہاں صحیح نہیں، اس لئے کہ سبب کے انعقاد سے قبل تعجیل بالاتفاق جائز نہیں، اور جب تک مریض کو شفاء نہ ملی ہو، اور حث واقع نہ ہو تب تک سبب منعقد نہیں ہوتا تو نذر والی صورت میں سبب اس وقت متحقق ہوگا جب شرط پائی جائے گی یعنی مریض کو شفا ملے گی؛ لہذا وقوع شرط سے پہلے نذر ادا کرنا یہ قبل السبب ہے، لہذا یہ جائز نہیں اور کفارہ کا سبب حث ہے لہذا کفارہ بھی قبل الحث جائز نہیں ہوگا۔

کفارہ مالیہ اور بدنہ میں فرق

وفرقہ بین المال والبدنی غیر صحیح؛ إذ المال غیر مقصود فی حقوق اللہ تعالیٰ وإنما المقصود هو الأداء فیصیر کالبدنیۃ، وتبین الفرق أي: علی مذهبنا بین الشرط و بین الأجل و شرط الخيار، فإن

ہذین دخلا علی الحکم، أما الأجل فظاهر، فإنه داخل علی الثمن لا علی البیع، وأما خيار الشرط فلأن البیع لا یحتمل الخطر، وإنما یثبت الخيار بخلاف القیاس فدخوله علی الحکم دون السبب أسهل عن دخوله علیهما، وأما الطلاق والعتاق فیحتملان الخطر، أي: الشرط، والبیع لا یحتمله؛ لأنه یصیر بالشرط قماراً، فشرط الخيار شرع مع المنافی، فإن کان داخلاً علی السبب یكون داخلاً علی السبب والحکم معاً، فدخوله علی الحکم فقط أسهل من دخوله علیهما، فأما الطلاق والعتاق فیحتملان الشرط، والأصل أن یدخل التعليق فی السبب کیلا یتخلف الحکم عن السبب، ولا مانع من دخوله علی السبب فیدخل علیہ بخلاف البیع.

ترجمہ: امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا کفارہ مالی اور بدنی کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ مال حقوق اللہ میں مقصود نہیں بلکہ مقصود ادا ہے تو یہ بدنیہ کی طرح ہو جائے گا، اور ہمارے مذہب کے مطابق شرط کے درمیان اور تا جیل فی الثمن اور شرط خيار کے درمیان فرق واضح ہو گیا، کیونکہ یہ دونوں حکم پر داخل ہوتے ہیں جہاں تک اجل کا تعلق ہے تو وہ ظاہر ہے کہ اجل ثمن پر داخل ہوتی ہے نہ کہ بیع پر، اور جہاں تک تعلق ہے خيار شرط کا تو اس لئے کہ خيار شرط ترد کو قبول نہیں کرتا اور خيار خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے تو اسکا (صرف) حکم پر داخل ہونا نہ کہ سبب پر یہ آسان ہے نسبت اس کے کہ یہ دونوں پر داخل ہو، جہاں تک تعلق ہے طلاق وعتاق کا تو یہ دونوں ترد یعنی شرط کا احتمال رکھتے ہیں، جب کہ بیع اس کا احتمال نہیں رکھتی، اس لئے کہ یہ شرط سے قمار بن جائے گا پس شرط خيار منافی کے ساتھ مشروع ہے، اگر یہ سبب پر داخل ہو تو یہ سبب و حکم دونوں پر داخل ہوگا، اس کا حکم پر داخل ہونا دونوں پر داخل ہونے کی نسبت آسان ہے، جہاں تک طلاق وعتاق کا تعلق ہے تو یہ شرط کا احتمال رکھتے ہیں، اور اصل یہ ہے کہ تعلیق سبب میں پر داخل ہو، تا کہ حکم کا سبب سے تخلف لازم نہ آئے اور دخول علی السبب سے کوئی مانع بھی نہیں ہے تو اس پر داخل ہوگی، برخلاف بیع کے۔

وفرقہ بین المالی والبدنی غیر صحیح.....

امام شافعیؒ نے مالی اور بدنی امور میں جو فرق کیا تھا کہ مالی میں نفس وجوب اور وجوب اداء کے درمیان فاصلہ آ سکتا ہے اور بدنی میں نہیں، اس کا رد کرتے ہوئے مصنفؒ فرماتے ہیں یہ فرق صحیح نہیں ہے، کیوں کہ مال حقوق اللہ میں مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود صرف ادا ہوتی ہے اور مال ادا کے لئے صرف واسطہ ہوتا ہے، لہذا یہ کفارہ مالیہ بھی کفارہ بدنیہ کی طرح ہو گیا۔

وتبین الفرق

یہ عبارت دراصل امام شافعیؒ کے ایک استدلال کا جواب ہے، امام شافعیؒ کے ہاں تعلیق بالشرط بمنزلہ تا جیل ثمن اور خیار شرط کے ہے بایں طور کہ یہ سبب کے انعقاد کو منع نہیں کرتے، جیسے کہ تعلیق بالشرط انعقاد سبب کو منع نہیں کرتی، وہ کہتے ہیں کہ تعلیق بالشرط ہو یا تا جیل ثمن و خیار شرط ہو، ان میں سبب تو منعقد ہو جاتا، البتہ صرف حکم موخر ہوتا ہے، مصنفؒ نے شرط اور اجل و خیار شرط میں فرق کی طرف اشارہ کیا کہ ہمارے مذہب کے اعتبار سے یہ فرق بالکل واضح ہے وہ اس طرح سے کہ تا جیل اور خیار شرط یہ دونوں حکم پر داخل ہوتے ہیں، سبب کے ساتھ ان کا تعلق نہیں ہے، کیونکہ تا جیل ثمن پر داخل ہوتی ہے بیع پر داخل نہیں ہوتی، انعقاد بیع ہو چکا ہے صرف ثمن کا مطالبہ رہ گیا ہے جو وقت مقررہ تک موخر ہو جائے گا تو تا جیل حکم یعنی اداء ثمن پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر، رہ گیا خیار شرط تو یہ بھی حکم پر داخل ہوتا ہے، اس لئے کہ بیع تو شرط کا احتمال نہیں رکھتی اور اس میں خیار خلاف قیاس ثابت ہوتا ہے، لہذا خیار شرط کا حکم پر داخل ہونا سبب یا حکم اور سبب دونوں پر داخل ہونے سے زیادہ آسان ہے باقی طلاق و عتاق شرط کا احتمال رکھتے ہیں، لہذا یہاں شرط سبب پر داخل ہوگی، سبب اور حکم دونوں کو منع کرے گی، ہم نے کہا کہ بیع شرط کا احتمال نہیں رکھتی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیع میں شرط کا احتمال ہو تو یہ قمار بن جائے گا، تو اس میں خیار شرط کی مشروعیت مع السنائی، دفع غبن کے لئے رکھی گئی ہے، ایک ضرورت کی بناء پر یہ جائز ہے، چنانچہ خیار شرط کی وضع ایک صحابی کے واقعہ سے ہوئی جس کو خرید و فروخت میں دھوکہ ہو جاتا تھا، جب اس نے اپنا حال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے رکھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب خرید و فروخت کرو تو یہ شرط لگا لیا کرو ”لبي الخيار إلى ثلاثة أيام“ یہ دفع غبن کی ضرورت کو سامنے رکھ کر مشروع ہوا پھر ضرورت صرف اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ یہ حکم پر داخل ہو، لہذا اس کو صرف حکم پر داخل سمجھا جائے گا، نہ کہ سبب پر۔

طلاق و عتاق کی تفصیل یہ ہے کہ یہ دونوں شرط کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ از قبیل اسقاطات ہیں از قبیل اثباتات نہیں، اور اسقاط احتمال شرط رکھتا ہے، لہذا طلاق و عتاق میں سبب پر شرط داخل ہوگی تاکہ تخلف حکم عن السبب لازم نہ آئے اور تعلیق بالشرط انعقاد سبب سے مانع ہے تو سبب پر داخل ہونے سے یہاں کوئی مانع نہیں۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں مانع موجود ہے کہ بیع قمار بن جائے گی، لہذا بیع میں ”تا جیل ثمن“ یا ”شرط خیار“، یہ دونوں صرف حکم سے مانع ہیں، اور ان میں سبب منعقد ہو جاتا ہے، جب کہ طلاق و عتاق میں ”شرط“ سبب اور حکم دونوں پر

داخل ہوتی ہے اور دونوں کو جو شرط تک روکتی ہے۔

باب ثانی کا بیان

الباب الثاني في إفادته الحكم الشرعي أي: إفادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمه ونحوهما اللفظ المفيد لإخبار إن احتمل الصدق والكذب من حيث هو، أي: مع قطع النظر عن العوارض، ككونه خبر مخبر صادق أو أنشاء إن لم يحتمل وإخبار الشارع كقوله تعالى ﴿والوالدات يرضعن أولادهن﴾ أكد، أي: من الإنشاء؛ لأنه أدل على الوجود. اعلم أن إخبار الشارع يراد به الأمر مجازاً، وإنما عدل عن الأمر إلى الإخبار؛ لأن المخبر به إن لم يوجد في الإخبار يلزم كذب الشارع والمامور به إن لم يوجد في الأمر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود المامور به عدل إلى لفظ الإخبار مجازاً.

ترجمہ: دوسرا باب لفظ کا حکم شرعی کے فائدہ دینے میں ہے، یعنی لفظ کا حکم شرعی کا فائدہ دینا جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ، وہ لفظ جو مقید ^{للحکم} ہو یا تو خبر ہوگا اگر وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو اپنی حیثیت کے اعتبار سے عوارض سے قطع نظر جیسے کہ مخبر صادق کی خبر کا ہونا، یا انشاء ہوگا اگر اس کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور شارع کا خبر دینا جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”والوالدات یُرْضِعْنَ أولادهن“ انشاء کے مقابلے میں زیادہ مؤکد ہے کیونکہ یہ وجود پر دلالت کرتا ہے، جان لو کہ اخبار شارع سے مجازاً امر، مراد لیا جاتا ہے، یہاں امر سے اخبار کی طرف عدول کیا گیا کیونکہ مخبر بہ اگر نہ پایا گیا تو شارع کا کذب لازم آئے گا اور امر میں اگر مامور بہ نہ پایا جائے تو یہ لازم نہیں آتا، چنانچہ جب مامور بہ کے وجود میں مبالغہ کا ارادہ ہو، تو مجازاً خبر کے لفظ کی طرف عدول کیا جاتا ہے۔

الباب الثاني في إفادته الحكم الشرعي

وہ لفظ جو حکم شرعی یعنی وجوب حرمت وغیرہ کا فائدہ دیتا ہو، یا تو وہ خبر ہوگا، یا انشاء، اگر وہ لفظ من حیث ہو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو تو وہ خبر ہے، من حیث ہو ہوگا مطلب یہ ہے کہ عوارض اور دلائل خارجیہ سے قطع نظر لفظ کو من حیث اللفظ اور کلام کو من حیث الکلام دیکھنا ہے، یہ نہیں دیکھنا کہ متکلم کون ہے اور مخبر صادق ہے یا نہیں؟ دوسری صورت اس لفظ کی یہ ہے کہ وہ مفید لاء انشاء ہوگا اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور شریعت کا کسی حکم کو بصورت

خبر ذکر کرنا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے ”والوالدات یرضعن اولادھن“ بسبب انشاء کے زیادہ موکد ہے، اس لئے کہ خبر وجود مخبر بہ پر زیادہ دلالت کرتی ہے، گویا مخبر بہ فعل ہو چکا اور متکلم اس کی خبر دے رہا ہے۔ اُعلم سے صاحب توضیح یہ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اخبار شارع سے بعض دفعہ مجازاً امر مراد ہوتا ہے، لیکن امر کو چھوڑ کر اخبار کا لفظ اس لئے ذکر کیا جاتا ہے کہ اگر اخبار میں مخبر بہ فعل موجود نہ ہو تو اس سے کذب شارع لازم آتا ہے، جب کہ مؤمن کبھی بھی اس کے لئے تیار نہیں ہوتا کہ اس کی کوتاہی مکی وجہ سے کذب شارع لازم ہو، لہذا وہ اس مامور بہ کو پورا کرنے کے لئے پوری کوشش کرے گا، امر میں اگر مامور بہ فعل موجود نہ ہو تو اس سے کذب شارع لازم نہیں آتا، لہذا جب مامور بہ میں مبالغہ اور تاکید مقصود ہو تو اس وقت مجازاً خبر کا لفظ ذکر کر دیتے ہیں تاکہ مامورین اس کے پورا کرنے کی پوری کوشش کریں۔

انشاء کا بیان

وأما الإنشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الأمر والنهي، فالأمر قول القائل استعلاء ”افعل“ والنهي قوله استعلاء ”لا تفعل“ والأمر حقيقة في هذا القول اتفاقاً، مجاز عن الفعل عند الجمهور، وعند البعض حقيقة فما يدل على أنه أي: على أن الأمر للإيجاب يدل على إيجاب فعل الرسول ﷺ؛ لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الأصل، وهو أن الأمر حقيقة في الفعل بقوله تعالى ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي فعله، وعلى الفرع وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب بقوله عليه السلام ”صلوا كمارأيتموني أصلي“.

ترجمہ: جہاں تک انشاء کا تعلق ہے تو اس کی اقسام میں سے یہاں معتبر امر اور نہی ہیں، امر اپنے آپ کو عالی و بلند مرتبہ سمجھتے ہوئے قائل کا قول ”افعل“ ہے، جب کہ نہی اپنے آپ کو عالی سمجھتے ہوئے قائل کا قول ”لا تفعل“ ہے، اور امر اس قول میں بالاتفاق حقیقت ہے اور جمہور کے ہاں فعل (نہی) میں مجاز ہے جب کہ بعض کے نزدیک فعل میں بھی حقیقت ہے، پس وہ دلیل جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ امر ایجاب کے لئے ہے وہ فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے موجب ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے، کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہیئتہ امر ہے اور ہر امر ایجاب کے لئے ہوتا ہے، اور اصل یعنی امر فعل میں حقیقت ہے، اس پر انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ سے استدلال کیا ہے کہ یہاں امر سے فعل مراد ہے، جب کہ فرع یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایجاب کے لئے ہے، اس پر انہوں نے آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”صلوا کما رأیتُمونی أصلي“ سے استدلال کیا ہے۔

وَأَمَّا الْإِنشَاءُ فَالْمَعْتَبَرُ.....

انشاء کی بہت ساری قسمیں ہیں لیکن یہاں مقصود دو قسموں سے وابستہ ہے، ایک امر دوسرا نہی۔ امر اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر ”افعل“ کہنا نام ہے اور نہی اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر ”لَا تَفْعَلْ“ کہنے کا نام ہے۔ امر کے بارے میں جمہور کا مذہب یہ ہے کہ امر صیغہ ”افعل“ میں حقیقت ہے اور فعل نبیؐ میں مجاز ہے، یعنی امر قولی سے وجوب حقیقہ ثابت ہوگا اور فعل رسولؐ سے وجوب مجاز ثابت ہوگا، بعض حضرات کے نزدیک جس طرح امر قولی سے وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح فعل نبیؐ سے بھی وجوب حقیقہ ثابت ہوگا۔ ان حضرات کے پاس دو دلیلیں ہیں، پہلی دلیل وہ دلائل ہیں جن سے امر قولی کا مثبت للوجوب ہونا معلوم ہوتا ہے، بعینہ یہی دلائل اس بات پر بھی دال ہیں کہ فعل رسولؐ سے بھی وجوب ثابت ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک اصل اور ایک فرع ہے، اصل یہ ہے کہ ”أمر“ فعل میں حقیقت ہے یعنی فعل پر امر کا اطلاق حقیقی ہے۔ اور فرع یہ ہے کہ فعل نبیؐ وجوب کے لئے ہے۔ اصل کے لئے استدلال اللہ تعالیٰ کے قول: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ سے ہے، یہاں امر کہہ کر فعل مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ ”رشید“ یہ قول کی صفت نہیں فعل کی صفت ہے، اگر قول مراد ہوتا تو اس کے لئے ”سدید“ کا لفظ لایا جاتا، اور فرع کے لئے یوں استدلال کیا گیا ہے کہ فعل امر کے معنی میں آیا ہے، غزوہ خندق میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے چار نمازیں قضاء ہو گئیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہ بالترتیب ادا کیں اور صحابہ کرام کو فرمایا کہ ”صلوا کما رأیتُمونی أصلي“ اس حدیث میں ”أصلي“ فعل بمعنی امر ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے قضاء شدہ نمازوں میں وجوب ترتیب ثابت ہوتا ہے۔ پہلی دلیل قرآن سے اور دوسری دلیل حدیث سے ہے۔

جمہور کی طرف سے جواب

قُلْنَا لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ؛ لَأَنَّ الْإِشْتِرَاكَ خِلَافَ الْأَصْلِ؛ وَلِأَنَّهُ إِذَا فَعَلَ وَلَمْ يَقُلْ ”أَفْعَلْ“ يَصِحُّ نَفْيُهُ أَيْ: نَفْيُ الْأَمْرِ أَيْ: يَصِحُّ لُغَةً وَعَرَفًا أَنْ يَقَالَ: إِنَّهُ لَمْ يَأْمُرْ، وَمِنْ هَذَا الدَّلِيلِ ظَهَرَ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي هُوَ مُصَدَّرٌ لَيْسَ حَقِيقَةً فِي الْفِعْلِ الَّذِي هُوَ مُصَدَّرٌ لَكِنْ لَمْ يَثْبُتْ بِهَذَا الدَّلِيلِ أَنَّ الْأَمْرَ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَيْسَ بِمَعْنَى الشَّانِ وَتَسْمِيَّتُهُ أَمْرًا مُجَازًا، إِذَا الْفِعْلُ يَجِبُ بِهِ، قَوْلُهُ: إِذَا الْفِعْلُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانٌ لِعِلَاقَةِ الْمُجَازِ بَيْنَ الْأَمْرِ وَالْفِعْلِ.

ترجمہ: ہم نے کہا کہ (امر) فعل میں حقیقت نہیں ہے کیونکہ اشتراک خلاف اصل ہے اور اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کوئی کام کیا ہو اور ”افعل“ نہ فرمایا ہو تو امر کی نفی کرنا صحیح ہے، یعنی لفظ عرفاً یہ کہنا صحیح ہوگا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں دیا اس دلیل سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ وہ امر جو کہ مصدر ہے اس فعل میں جو کہ مصدر ہے حقیقت نہیں، لیکن اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ امر جو اسم ہے اس فعل میں جو بمعنی حال ہے حقیقت نہیں ہے، اور اس کو امر کا نام دینا مجازاً ہے، کیونکہ فعل اسی سے لازم ہوتا ہے، مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا قول ”إذا الفعل“ فعل اور امر کے درمیان علاقہ مجاز کا بیان ہے۔

قلنا ليس حقيقة.....

یہاں سے جمہور کے دلائل کا بیان اور فریق ثانی کے دلائل کا رد بھی ہے۔

۱- پہلی دلیل: یہ ہے کہ امر فعل میں حقیقت نہیں ورنہ تو اشتراک لازم آئے گا اور اشتراک خلاف اصل ہے، اشتراک اس طرح لازم آتا ہے کہ امر کا قول کے لئے ثابت ہونا اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، آپ نے کہا ہے کہ امر بمعنی فعل کے بھی آتا ہے، لہذا امر قول اور فعل دونوں کے درمیان مشترک ہو گیا اور اشتراک خلاف اصل ہے۔ اگر آپ کی توجہ ہو تو اصل کے اعتبار سے جو دلیل دی گئی تھی اس کا رد بھی ہو گیا۔

۲- دوسری دلیل: یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی کام کر لیتا ہے اور اس کا حکم نہیں دیتا تو اس شخص کے بارے میں عرفاً و لفظاً یہ کہا جاتا ہے لم یأمر، اگر فعل بھی امر ہو تو اس نے فعل کیا تو پھر ”لم یأمر“ کہنا درست نہ ہوتا حالانکہ یہ درست ہے۔

صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ پہلی دلیل زیادہ مضبوط ہے اور دوسری دلیل میں کچھ ضعف ہے، پہلی دلیل اس بات کو بھی شامل ہے کہ امر جو اسم ہے وہ فعل بمعنی شان و حال کے، حقیقت نہیں، اور اس کو بھی شامل ہے کہ وہ امر جو مصدر ہے وہ اس فعل میں جو کہ مصدر ہے، حقیقت نہیں، جب کہ دوسری دلیل امر مصدر کا حقیقہ بمعنی فعل مصدر کی نفی کو تو شامل ہے لیکن امر جو اسم ہے اس کے بارے میں خاموش ہے کہ وہ حقیقہ بمعنی فعل اسم آتا ہے یا نہیں۔

وتسميته أمراً.....: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ کا جواب یہ ہے کہ یہاں مجازاً ”فعل“ کو ”امر“ کا نام دیا گیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ امر قولی حقیقت اور امر فعلی مجاز ہے، ان دونوں میں سمیت کا علاقہ موجود ہے اس وجہ سے فعل کو امر کہا گیا، سمیت کا علاقہ یوں ہے کہ قول فعل کے لئے سبب بنتا ہے۔

دلیل اول کا تفصیلی جواب

سلمنا انه حقيقة فيه أي: في الفعل لكن الدليل تدلّ على أن القول للإيجاب لا الفعل، أي: الدلائل التي تدلّ على أن الأمر للإيجاب تدلّ على أن الأمر القولي للإيجاب لا الفعل، فإن تلك الدلائل غير قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ يراد بها الأمر القولي، ولا يمكن حملها على الفعلي وسيأتي. وأما قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره﴾ فالضمير في أمره إن كان راجعاً إلى الله لا يمكن حمله على الفعل، وإن كان راجعاً إلى الرسول فالقول مراد إجماعاً فلا يحمل على الفعل؛ لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على أن لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل، ونحن في صدد المنع، فصحّ ما قلنا إن الدلائل الدالة على أن الأمر للإيجاب لا تدلّ على أن الفعل للإيجاب.

ترجمہ: ہم نے یہ تسلیم کیا کہ امر فعل میں حقیقت ہے لیکن دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ قول برائے ایجاب ہے نہ کہ فعل، یعنی وہ دلائل جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ امر قولي ایجاب کے لئے ہے نہ کہ فعلی۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول ”فلیحذر الذین یخالفون عن أمره“ کے علاوہ جو دلائل ہیں ان میں امر قولي مراد ہے اور ان کو فعلی پر محمول کرنا ممکن نہیں، جہاں تک اللہ تعالیٰ کے قول ”فلیحذر الذین یخالفون عن أمره“ کا تعلق ہے تو ”أمره“ کی ضمیر اگر اللہ تعالیٰ کی طرف راجع ہو تو اس کو فعل پر محمول کرنا ممکن ہی نہیں۔ (اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے فعل کی مخالفت متصور نہیں) اور اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہو تو قول بالا جماع مراد ہے لہذا اس کو فعل پر محمول نہیں کیا جائے گا کیونکہ مشترک میں ایک سے زائد معنی مراد نہیں لیا جاسکتا باوجودیکہ ہم اس بات پر دلیل قائم کرنے کے محتاج بھی نہیں ہیں کہ یہاں فعل مراد نہیں، بلکہ وہ دلیل قائم کرنے کے محتاج ہیں کہ یہاں مراد فعل ہے، ہم تو منع کرنے کے درپے ہیں تو ہم نے جو کہا وہ صحیح ہے کہ وہ دلائل جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ امر برائے ایجاب ہے وہ اس بات پر دلالت نہیں کرتے کہ فعل برائے ایجاب ہے۔

سلمنا أنه حقيقة فيه.....

یہ تفصیل سے فریق ثانی کی دلیل اول کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن

امرہ کے علاوہ باقی تمام دلائل اس بات پر دال ہیں کہ امر وجوب کے لئے ہے لیکن یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ امر قوی وجوب کے لئے ہے اور امر فعلی وجوب کے لئے نہیں، باقی رہی بات ﴿فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ﴾ کی، تو یہاں امر میں تفصیل ہے کہ ”امرہ“ میں ”ہمیر کا مرجع اللہ ہے یا رسول اللہ ہے، اگر اس کو آپ اللہ کی طرف لوٹائیں گے تو امر قوی مراد ہوگا، نہ کہ فعلی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے فعل کی مخالفت کوئی نہیں کر سکتا، اور اگر رسول اللہ کی طرف لوٹائیں تو اس میں دو احتمال ہیں: ۱- امر بمعنی قول ہو، ۲- امر بمعنی فعل ہو، گویا یہ مشترک ہو گیا، اور مشترک کے معانی میں سے ایک معنی ہی مراد لیا جائے گا، اور یہ بات بالا جماع ثابت ہے کہ یہاں امر قوی ہی مراد ہے، لہذا اس کے ساتھ امر فعلی کو نہیں ملایا جاسکتا، ورنہ مشترک کے دو معنی ایک ساتھ مراد ہونگے اور یہ ممتنع ہے۔ صاحب توضیح فرماتے ہیں ہمارے خصم نے کہا ہے کہ امر فعلی بھی وجوب کے لئے ہے، اس دعویٰ پر دلائل دینا ان کے ذمہ لازم ہے اور ہمارا کام جواب دینا ہے، لہذا وہ دلیل دیں، ہم جواب دیں گے۔

امر قوی پر تیسری دلیل

واللفظ كاف أي: الأمر القولي كافٍ للمقصود، وهو الإيجاب، والترادف خلاف الأصل، وإيجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام: ”صلوا“ على أنه عليه السلام أنكر على الأصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل.

ترجمہ: لفظ کافی ہے یعنی امر قوی کافی ہے مقصود کے لئے اور وہ ایجاب ہے اور ترادف خلاف اصل ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا موجب ہونا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”صلوا“ سے مستفاد ہے، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام پر صوم وصال اور جوتے اتارنے کی وجہ سے نکیر فرمائی جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل کیا تھا۔

واللفظ كاف أي: الأمر القولي.....

ہماری دو دلیلیں اس سے پہلے گزر چکی ہیں، یہاں سے تیسری دلیل بیان کر رہے ہیں کہ جب امر قوی مقصود ادا کرنے کے لئے کافی ہے تو پھر امر فعلی کی طرف جانے کی ضرورت نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ اگر امر فعلی وجوب کے لئے ہو جائے تو اس صورت میں امر قوی اور امر فعلی میں ترادف ہوگا کہ یہ دونوں وجوب کو ثابت کرنے کے لئے آتے ہیں، اور ترادف خلاف اصل ہے۔

وایجاب فعله علیہ السلام.....: یہ فریق ثانی کی دلیل کا جواب ہے، انہوں نے کہا تھا کہ فعل امر کے معنی میں آتا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادہ ”صلوا کما رایتہمونی اصلی“ اس پر دال ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں امر قوی سے وجوب ثابت ہے اور وہ ”صلوا“ ہے نہ کہ فعل سے، فعل سے وجوب مجازاً ثابت ہوتا ہے ہیئتہ نہیں، یہی وجہ ہے کہ صوم وصال اور خلع نعال میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے فعل کی اقتداء پر صحابہ کرام کو ڈانٹا بھی ہے صوم وصال کی اللہ نے ہمیں طاقت دی ہے آپ ایسا نہ کریں اور خلع النعال کے بارے میں ہمیں جبرائیل نے خبر دی تھی کہ جوتے کے تلوے پر نجاست ہے اس لئے اتار دیئے لیکن آپ کو نماز کے دوران اس کی اجازت نہیں۔

امر کے موجب میں مذہبِ اربعہ

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد؛ لأنه استعمل في معان مختلفة، وهي ستة عشر:

الإيجاب كقوله تعالى ﴿أَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ النذب كقوله تعالى ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ التاديب كقوله عليه السلام: ”كل مما يلينك“ الإرشاد كقوله تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾ الإباحة نحو: ﴿كُلُوا﴾ التهديد نحو: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، الامتنان نحو: ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾، الإكرام نحو: ﴿ادْخُلُوا بِسَلَامٍ آمَنِينَ﴾، التعجيز نحو: ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ﴾، التسخير نحو: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾ الإهانة نحو: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾، التسوية نحو: ﴿اضْبِرُوا أَوْ لَا تَضْبِرُوا﴾، الدعاء نحو: اللهم اغفر لي، التمني نحو: ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي، الاحتقار نحو: ﴿أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ﴾، التكوين نحو: ﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ قلنا: لو وجب التوقف هنا، لوجب في النهي لاستعماله في معانٍ: وهي التحريم كقوله تعالى ﴿لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا﴾، والكراهة كالنهي عن الصلوة في الأرض المغصوبة، والتنزيه نحو: ﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾، والتحقير نحو: ﴿وَلَا تَمْدَنْ عَيْنَكَ﴾ وبيان العاقبة نحو: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾، والإرشاد نحو: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي، والمشية في نعل واحد، ولأن النهي أمر بالانتهاء، عطف على قوله لاستعماله في معانٍ فلا يبقى الفرق بين قولك: ”افْعَلْ وَلَا تَفْعَلْ“؛ لأنه يصير موجبهما التوقف، والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهية وهذا الاحتمال يبطل الحقايق، يمكن أن يراد بها حقايق الأشياء فإنه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يمكن زيد زيدا بل عدم الشخص الأول وخلق مكانه شخص آخر، وهو

عین مذهب السوفسطائیة النافین حقایق الأشياء، ويمكن أن يراد حقایق الألفاظ إذ مامن لفظ
الاوله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز، فإن اعتبرت هذه الاحتمالات
مع عدم القرينة تبطل دلالات الألفاظ على المعاني الموضوع لها، وأيضاً لم ندع أنه محكم، وعند
العمامة موجبه واحد إذ الاشتراك خلاف الأصل، وهو الإباحة عند البعض، إذ هي الأدنى، والندب
عند بعضهم إذ لا بد من ترجيح جانب الوجود، وأدناه الندب.

ترجمہ: ابن سرتج کے ہاں امر کا موجب توقف ہے یہاں تک کہ مراد واضح ہو جائے، اس لئے کہ یہ
مختلف معنوں میں استعمال کیا گیا ہے اور یہ معانی سولہ ہیں۔ ایجاب جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿اقْبِسُوا
الصلوة﴾ ندب جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾ تادیب جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”کل مما
يليك“ ارشاد جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿واستشهدوا﴾ اباحت جیسے ”كلوا“ تہدید جیسے ﴿اعملوا ما
شتم﴾ احسان جیسے ﴿كلوا مما رزقكم الله﴾ اکرام جیسے ﴿ادخلوها بسلام امنين﴾ تحجیر جیسے
﴿فاتوا بسورة﴾ تنخیر جیسے ﴿كونوا فردة﴾ اہانت جیسے ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ برابری
جیسے ﴿اصبروا أو لا تصبروا﴾ دعا جیسے اللهم اغفر لي ”تمنی جیسے “ألا أيها الليل الطويل ألا
انجلي“ حقارت جیسے ﴿ألقوا ما أنتم ملقون﴾ تکوین جیسے ﴿كن فيكون﴾.

ہم نے کہا کہ اگر یہاں امر میں توقف واجب ہے تو پھر نہی میں بھی توقف واجب ہوگا کیونکہ یہ بھی مختلف
معنوں میں استعمال ہوتی ہے اور وہ معانی ہیں تحریم جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿لا تاكلوا الربوا﴾ ”سوومت
کھاؤ“ اور کراہت جیسے مفسوبہ زمین میں نماز پڑھنے سے نہی ہے، اور تنزیہ جیسے ﴿ولا تمنن تستكثر﴾
”ایسا احسان مت کرو جس کو زیادہ جانو“، اور تحقیر جیسے ﴿لا تملن عنيك﴾ ”اپنی آنکھیں مت پھیلاؤ“ اور
انجام کا بیان جیسے ﴿ولا تعتدوا﴾ ”حد سے تجاوز مت کرو“، اور ارشاد جیسے ﴿لا تسئلوا عن أشياء﴾ ”ایسی
چیزوں کے بارے میں سوال مت کیا کرو، کہ اگر وہ ظاہر ہوں تو تمہیں برا لگے“، اور شفقت جیسے چوپایوں کو
کرسی بنانے سے نہی۔ اور ایک جوتی میں چلنے سے ممانعت۔ اور اس لئے کہ نہی اپنے انجام کے اعتبار سے
امر ہے ”لأن“ کا عطف ”لاستعماله في معان“ پر ہے، تو افعال اور لا تفعل میں فرق باقی نہیں
رہے گا دونوں کا موجب توقف ہوگا، جب کہ طلب فعل اور طلب ترک میں فرق واضح طور پر ثابت ہے، اور
یہ احتمال حقائق کو باطل کر دیتا ہے ممکن ہے کہ حقائق سے مراد اشیاء کی حقائق ہوں کیونکہ اگر اس طرح کے

احتمالات معتبر ہوں تو جائز ہے کہ زید، زید نہ ہو بلکہ پہلا شخص معدوم ہو گیا ہو اور اس کی جگہ دوسرا شخص آ گیا ہو؟ اور یہ بعینہ سفسطائیہ کا مذہب ہے جو کہ حقائق اشیاء کی نفی کرتے ہیں، اور ممکن ہے اس سے مراد الفاظ کے حقائق ہوں کیونکہ ہر لفظ کے لئے ایک احتمال قریب ہوتا ہے اور ایک بعید، جیسے تنخ یا خصوص یا اشتراک یا مجاز۔ پس اگر بغیر قرینہ کے یہ احتمالات معتبر ہوں تو الفاظ کی ان معانی پر دلالات باطل ہو جائیں گی جن کے لئے ان کو وضع کیا گیا ہے، اور یہ بھی ہے کہ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ (یعنی امر کسی ایک معنی مثلاً وجوب میں) محکم ہے جب کہ عام علماء کے ہاں اس کا موجب ایک ہے، کیونکہ اشتراک خلاف اصل ہے اور وہ ایک معنی بعض کے ہاں اباحت ہے کیونکہ یہی سب سے نچلا درجہ ہے اور بعض کے ہاں ندب ہے کیونکہ جانب وجود کو ترجیح دینا ضروری ہے اور وجود میں سب سے نچلا درجہ ندب کا ہے۔

وموجبه التوقف عند ابن سريج.....

امر کے موجب کے بارے میں چار مذاہب ہیں:

- ۱- پہلا مذہب: ابن سرج کا ہے کہ اس کے متعلق توقف کیا جائے گا جب تک کہ قرآن سے اس کا معنی متعین نہ ہو سکے اس لئے کہ امر سولہ معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے وہ سولہ معانی یہ ہیں: ۱- وجوب کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أَقِمْ الصَّلَاةَ﴾، نماز قائم کرو۔ ۲- ندب کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾۔ اگر تم ان غلاموں میں خیر دیکھو تو ان کو مکاتب بناؤ، ۳- تادیب کے لئے یعنی ادب سکھانے کے لئے جیسے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”كُلْ مِمَّا يَلِيكَ“۔ اپنے سامنے سے کھاؤ۔ ۴- ارشاد یعنی اچھے کام کی طرف راہنمائی کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾۔ گواہ بناؤ۔ ۵- اباحت کے لئے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾۔ کھاؤ، پیو، ۶- ڈرانے کے لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾۔ جو چاہو کر گزرو۔ ۷- امتنان یعنی اظہار احسان کے لئے، جیسے اللہ کا ارشاد ہے ﴿كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾۔ اللہ کے دیئے ہوئے میں سے کھاؤ۔ ۸- اکرام و عظمت کے لئے جیسے ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ﴾۔ جنت میں داخل ہو جاؤ امن و سلامتی کے ساتھ۔ ۹- تعجیز یعنی عجز کو ظاہر کرنے کے لئے، جیسے ﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ﴾۔ اس قرآن کے مثل کوئی سورت لاؤ۔ ۱۰- تسخیر یعنی مسخر کرنے کے لئے جیسے ارشاد ہے ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾۔ بندر بن جاؤ۔ ۱۱- اہانہ یعنی تذلیل کے لئے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾۔ عذاب کو چکھ لے کہ تو بڑی عزت والا ہے۔ ۱۲- تسویہ یعنی برابری کے لئے جیسے فرمایا ﴿اضْبُرُوا

او لا تَضْبِرُوا ﴿۱۳﴾ چاہو صبر کرو یا نہ کرو۔ ۱۳۔ دعا کے لئے جیسے اللھم اغفر لی۔ اے اللہ! میری مغفرت فرما۔ ۱۴۔ تمنیٰ جیسے اَلَا اَیُّهَا اللَّیْلُ الطَّوِیْلُ اَلَا اَنْجَلِیْ۔ اے لمبی رات روشن ہو جا! ۱۵۔ اِشْقَارَکَ لَئِیْ جِیْسَ ﴿۱۶﴾ اَلْقَوَامَا اَنْتُمْ مُلْقَوْنَ ﴿۱۷﴾ ڈال دو جو تم ڈالنے والے ہو۔ ۱۶۔ تَکْوِیْنِ یعنی عدم سے وجود میں لانے کے لئے، جیسے ﴿۱۷﴾ کُنْ فِیکُوْنُ ﴿۱۸﴾ یعنی ”جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا ارادہ فرماتے ہیں پس وہ ہو جاتا ہے“، تو جب تک کسی ایک معنی پر قرینہ نہ ہو تو توقف کیا جائے گا۔ یہ متعدد معانی ہیں، کسی ایک کو بغیر قرینہ کے مراد نہیں لیا جاسکتا۔

۲۔ دوسرا مذہب: اس سلسلے میں یہ ہے کہ امر کا موجب اباحت ہے، اس لئے کہ جس کام کا حکم دیا جا رہا ہے وہ فعل کم از کم مستوی الطرفین ضرور ہوگا اور وہ اباحت ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب: اس سلسلے میں یہ ہے کہ امر کا موجب مذہب ہے، اس لئے کہ جب فعل کا حکم دیا جا رہا ہے تو وہ رائج ہوگا اور رجحان کا ادنیٰ درجہ مذہب ہے۔ یہ تین اقوال جمہور کے علاوہ دیگر حضرات کے ہیں۔

۴۔ چوتھا مذہب: جمہور کا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، اس پر جمہور نے قرآن و حدیث سے بہت سارے دلائل قائم کئے ہیں۔

پہلے مذہب والوں کا ہم نے بہت مضبوط رد کیا ہے، اور وہ یہ کہ اگر امر میں ۱۶ معانی کا احتمال ہے تو امر کی طرح نہیں میں بھی بہت سارے معانی کا احتمال ہے مثلاً نہی حرمت کے لئے ہو، نہی کراہت کے لئے ہو وغیرہ تو پھر اس میں بھی توقف کیا جانا چاہئے، لہذا ”افعل“ اور ”لا تفعل“ میں کوئی فرق نہ رہے گا، حالانکہ بالاتفاق ان دونوں میں فرق ہے، جب ہم ہر مقام پر توقف کو اختیار کریں گے تو اس سے حقائق باطل ہو جائیں گے، حقائق کے باطل ہونے کی تشریح صاحب توضیح نے دو طرح سے کی ہے، ایک تشریح یوں کی ہے کہ اس سے مراد اشیاء کے حقائق کا باطل ہونا ہے یعنی ہم جب کہیں گے کہ یہ زید ہے تو پھر ہمیں توقف کرنا پڑے گا کہ شاید یہ زید نہیں ہے، بلکہ پہلا شخص معدوم ہوا ہو، اور دوسرا اس کی جگہ آ گیا ہو، یہ سوفسطائیہ کا مذہب ہے جو اشیاء کے حقائق کے منکر ہیں۔ دوسری تشریح یہ کی ہے کہ حقائق الفاظ باطل ہونگے چنانچہ جو لفظ بھی استعمال کیا جائے گا، اس میں نسخ کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، خصوصاً کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، مجاز کا احتمال بھی ہو سکتا ہے، اور اشتراک کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ پھر آپ کسی لفظ کے معنی یقینی بیان نہیں کر سکتے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے اس میں نسخ کا اعتبار ہو، خصوصاً کا اعتبار ہو، اشتراک کا، مجاز کا وغیرہ، اس سے تو الفاظ کے حقیقی معانی باطل ہو جائیں گے۔

امر برائے وجوب پر سات دلائل

والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ يفهم من هذا الكلام خوف إصابتهم الفتنة أو العذاب بمخالفة الأمر، إذ لو لا ذلك الخوف لقبح التحذير، فيكون المأمور به واجباً إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب، وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم، قال الله تعالى ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ القضاء والله أعلم بمعنى الحكم، و"أمراً" مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز، ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ما هو المراد من قوله تعالى ﴿فقضاهن سبع سموات﴾؛ لأن عطف الرسول على الله، يمنع ذلك، ولا يراد القضاء الذي يذكرفي جنب القدر لعين ذلك، فتعين أن المراد الحكم، والمراد من الأمر القول لا الفعل؛ لأنه إن أريد الفعل، فلما أن يراد فعل القاضى أو المقضى عليه، والأول لا يليق؛ لأن الله تعالى إذا فعل فعلاً فلا معنى لنفي الخيرة، وإن أريد فعل المقضى عليه فالمراد إذا قضى بأمر فالأصل عدم تقدير الباء، وأيضاً يكون المعنى إذا حكم بفعل لا يكون الخيرة، والحكم بفعل مطلقاً لا يوجب نفي الخيرة إذ يمكن أن يكون الحكم بإباحة فعل أو نفيه، وإن أوجب ذلك فهو المدعى، فعلم أن المراد بالأمر ما ذكرنا لا الفعل - ﴿وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك﴾ فالزم على تركه يوجب الوجوب ﴿وإنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الإيجاد، ذهب الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي إلى أن هذا مجاز عن سرعة الإيجاد، والمراد بالقول التمثيل لا حقيقة القول، وذهب فخر الإسلام إلى أن حقيقة الكلام مرادة بأن أجرى الله تعالى سنته في تكوين الأشياء أن يكونها بهذه الكلمة، لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والأصوات، وعلى المذهبين يكون الوجود مراداً من هذا الأمر، أما على المذهب الثانى فظاهر، وأما على الأول فلأنه جعل الأمر قرينة للإيجاد، ومثل سرعة الإيجاد بالتكلم بهذا الأمر، وترتب وجود المأمور به عليه، ولولا أن الوجود مقصود من الأمر لما صح هذا التمثيل، فيكون الوجود مراداً بهذا الأمر، أي: أراد الله تعالى أنه كلما وجد الأمر يوجد المأمور به، فكذا في كل أمر من الله؛ لأن معناه كن فاعلاً

لهذا الفعل، أي: يكون الوجود مراداً في كل أمر من الله؛ لأن كل أمر فلان معناه كن فاعلاً لهذا الفعل، فقوله: صَلَّ، أي: كن فاعلاً للصلاة، و”زَلَّ” أي: كن فاعلاً للزكوة، فيثبت أن كل أمر فلان امر بالكون فيجب أن يكون ذلك الفعل إلا أن هذا أي: كون الوجود مراداً من كل أمر يعلم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب؛ لأنه مفضى إلى الوجود وغير هامن النصوص، كقوله تعالى ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ وقوله تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ وللعرف فلان كل من يريد طلب الفعل جزماً يطلب بهذا اللفظ.

ترجمہ: اکثر علماء کے نزدیک وجوب اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ يُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ سے ثابت ہوتا ہے، اس کلام سے یہ سمجھ میں آ رہا ہے کہ مخالفت امر کی وجہ سے عذاب یا فتنے کا اندیشہ ہے کیونکہ اگر یہ خوف نہ ہوتا تو تحذیر (یعنی دنیاوی اور اخروی سزا سے ڈرانا) ناپسندیدہ ہوتی، لہذا ماوربہ واجب ہوگا کیونکہ غیر واجب کے ترک پر دنیا میں مصیبت یا آخرت میں عذاب کا خوف نہیں ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وَأَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ سے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ”کسی مومن مرد یا عورت کے لئے اللہ اور اس کے رسول کے فیصلہ کے بعد اپنے معاملات میں اختیار نہیں رہتا“، قضاء حکم کے معنی میں ہے اور ”امراً“ مصدر غیر لفظی ہے یا حال یا تمیز ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ قضاء سے مراد وہ قضاء ہو جو اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ﴾ میں ہے، اس لئے لفظ رسول کا اللہ پر عطف اس سے مانع ہے اور اس دلیل کی بناء پر قضاء سے وہ قضاء بھی مراد نہیں لیا جاسکتا جو قدر کے پہلو میں ذکر کیا جاتا ہے، لہذا متعین ہو گیا کہ قضاء سے مراد حکم ہے اور امر سے مراد قول ہے نہ کہ فعل، کیونکہ اگر فعل مراد لیا جائے، یا تو فعل قاضی مراد ہوگا یا فعل مقضی علیہ مراد ہوگا جب کہ اول اسکے لائق نہیں کیونکہ جب اللہ تعالیٰ نے کوئی کام کر دیا تو اس میں اختیار کی نفی کا کوئی معنی نہیں ہوگا، اور اگر فعل مقضی علیہ مراد لیا جائے تو مطلب ہوگا کہ ”إذا قضی بأمر“ (جب کسی کام کا فیصلہ کیا یا حکم دیا) تو بآمر کو مقدر ماننا ہوگا اور مقدر ماننا خلاف اصل ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ معنی ہوگا کہ جب اللہ تعالیٰ نے کسی کام کا حکم دیدیا تو اختیار نہیں ہوگا جب کہ مطلقاً کسی کام کا حکم اختیار کی نفی نہیں کرتا، کیونکہ ممکن ہے حکم کسی کام کی اباحت یا ندم کے لئے ہو، اور اگر حکم دینے والے نے اس نھی اختیار کو واجب کیا تو یہی مدعی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ امر سے مراد وہ ہے جو ہم نے

ذکر کیا ہے نہ کہ فعل۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ﴿وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذَا أُمِرْتُ﴾ جب ہم نے تجھے سجدہ کا حکم دیا تو کس چیز نے تجھے سجدہ سے روکا، پس اس امر کے ترک پر مذمت و جوب کو ثابت کرتی ہے، اور اللہ تعالیٰ کے قول ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ جب ہم کسی چیز کے وجود کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کہہ دیتے ہیں: ”ہو جا“ پس وہ ہو جاتی ہے۔ یہ ”نقول له كُنْ فَيَكُونُ“ حقیقی معنی میں ہے سرعت ایجاد سے مجاز نہیں ہے، شیخ امام ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب یہ ہے کہ یہ سرعت ایجاد سے مجاز ہے اور قول سے مراد تمثیل ہے نہ کہ حقیقی قول، اور فخر الاسلام کا مذہب یہ ہے کہ حقیقت کلام مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی یہ سنت جاری کی ہے کہ تکوین اشیاء میں اس کلمہ سے ایجاد کرتا ہے، لیکن مراد وہ کلام نفسی ہے جو حروف اور اصوات سے منزہ ہے، اور دونوں مذاہب کے مطابق اس امر سے مراد وجود ہے، دوسرے مذہب کے مطابق تو ظاہر ہے اور جہاں تک تعلق ہے مذہب اول کا تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے امر کو ایجاد کے لئے قرینہ بنایا ہے، اور سرعت ایجاد کو اس امر کے تکلم کے ساتھ تشبیہ و تمثیل دی ہے، اور مامور بہ کا وجود اسی پر مرتب ہے، اور اگر امر سے وجود مقصود نہ ہو تو یہ تمثیل صحیح نہ ہوگی۔ پس اس امر سے وجود مراد ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ جب بھی امر پایا گیا تو مامور بہ پایا جائے گا، اسی طرح اللہ رب العزت کے ہر امر میں ہے اس لئے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ ”كُنْ فاعلاً لهذا الفعل“ (یعنی اس کام کے کرنے والے بن جاؤ) یعنی اللہ تعالیٰ کے ہر امر میں وجود مراد ہوگا کیونکہ ہر امر کا معنی یہ ہے کہ ”كُنْ فاعلاً لهذا الفعل“ پس ”صَلِّ“ کا معنی ہے ”كُنْ فاعلاً للصلاة“ اور ”زَكَّ“ کا معنی ہے: ”كُنْ فاعلاً للزكوة“ تو ثابت ہوا کہ ہر امر وجود کے لئے ہے اور ضروری ہے کہ وہ فعل وجود میں آئے مگر یہ یعنی ہر امر سے وجود کا مراد ہونا اختیار کو معدوم کر دیتا ہے لہذا وجود ثابت نہیں ہوگا اور وجوب ثابت ہوگا، اس لئے کہ یہ مفہم الی الوجود ہے، اور نصوص مذکورہ کے علاوہ اور نصوص بھی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾ تو نے کیوں میرے حکم کی نافرمانی کی؟ اور اللہ کا قول ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ اور جب ان سے کہا جاتا ہے، رکوع کرو تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ (اسی طرح) عرف کی وجہ سے کیونکہ جب بھی کوئی جزم سے فعل طلب کرتا ہے تو اسی لفظ یعنی امر سے طلب کرتا ہے۔

والوجوب عند أكثرهم.....

امر کے موجب کے متعلق چار مذاہب بیان کئے گئے اور جمہور کا مذہب یہ تھا کہ امر کا موجب وجوب ہے،

یہاں سے جمہور کے مذہب کی تائید میں سات دلائل ذکر کئے جا رہے ہیں:

① پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ہے یعنی جو لوگ اللہ یا اس کے رسول کے امر کی مخالفت کرتے ہیں ان کو دنیا کے فتنہ یا آخرت کے عذاب سے ڈرنا چاہئے، ”دنیا میں فتنہ اور آخرت میں عذاب تب ہی ہو سکتا ہے جب امر و وجوب کے لئے ہو، اس آیت کریمہ سے معلوم ہو رہا ہے کہ امر و وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

② دوسری دلیل اللہ کا ارشاد ہے: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ یعنی کسی بھی مومن مرد و زن کو اپنے معاملات میں اختیار نہیں، جب اللہ اور اللہ کے رسول کسی کام کا حکم دیں تو آیت کریمہ میں امر کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہا گیا ہے کہ جب امر ہو تو یہ اختیار نہیں کہ چاہیں کریں اور چاہیں نہ کریں، اس سے معلوم ہوا کہ امر و وجوب کے لئے ہے تب ہی تو اختیار کو سلب کیا گیا ہے، پھر صاحب توضیح نے یہاں لفظ قضاء اور لفظ امر کی تفصیل بیان کی ہے، لفظ قضاء تین معنوں کے لئے استعمال ہوتا ہے ۱۔ قضی بمعنی حکم ۲۔ قضی بمعنی خلق و پیدا کرنا، ۳۔ قضی بمعنی قضاء و قدر۔ مصنف فرماتے ہیں اس مقام پر قضی حکم کے معنی میں ہے، یہاں یہ خلق کے معنی میں استعمال نہیں ہو سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اللہ پر لفظ رسول کا عطف ہے، اللہ تو تخلیق کرتا ہے لیکن رسول تخلیق نہیں کر سکتے، لہذا معلوم ہوا کہ ”قضی“ پیدا کرنے کے معنی میں نہیں۔ اور تیسرا معنی بھی اس مقام پر درست نہیں ہے، اسی دلیل کی وجہ سے جو ابھی ذکر کی گئی ہے کہ یہاں لفظ رسول کا لفظ اللہ پر عطف ہے، اگر ”قضی“ قضاء و قدر والا معنی مراد پر ہو تو اس کا مطلب ہوگا کہ قضاء و قدر یعنی تقدیر اللہ اور رسول دونوں کے ہاتھ میں ہے، حالانکہ قضاء و قدر اللہ کے ہاتھ میں ہے، رسول کے ہاتھ میں نہیں، لہذا پہلا معنی ہی متعین ہے کہ ”قضی“ حکم کے معنی میں ہے۔ لفظ امر کی تفصیل یہ ہے کہ امر سے مراد امر قوی ہے یا فعلی؟ ہمارا کہنا یہ ہے کہ امر قوی مراد ہے اس لئے کہ اگر امر فعلی مراد ہو تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۱۔ فعل قاضی مراد ہو ۲۔ فعل مقضی علیہ مراد ہو۔

اگر فعل قاضی مراد ہو تو یہ اس مقام کے اعتبار سے درست نہیں ہے کیوں کہ فعل قاضی تو اللہ کا فعل ہے اور جب اللہ کوئی فعل کرتا ہے تو پھر اس میں کسی کے اختیار یا عدم اختیار کا تصور نہیں ہو سکتا، لہذا اختیار کی نفی کا کوئی معنی نہیں۔ اگر فعل مقضی علیہ مراد لیا جائے تو یہ بھی درست نہیں ہے، کیونکہ پھر یہاں ”بامر“ ہونا چاہیے تھا اور ”باء“ لفظوں میں نہیں، لہذا مقدر کا لٹا پڑے گی اور مقدر خلاف اصل ہے، دوسری بات یہ ہے کہ اس کا معنی ہوگا جب حکم اور

امر ہو تو پھر اختیار باقی نہیں رہتا، حالانکہ یہ بات علی سبیل الاطلاق صحیح نہیں ہے کیونکہ امر مذنب و اباحت کے لئے بھی آتا ہے، اور اگر آپ کہیں امر کے بعد اختیار بالکل نہیں رہتا تو ہم کہیں گے یہی وجوب کا معنی ہے اور یہی ہماری مراد ہے، اور ترکیب کے لحاظ سے امر مصدر من غیر لفظ ہے یعنی مفعول مطلق حال یا تمیز ہے۔

۳ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد: ﴿وَمَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجِدَ إِذَا أُمِرْتَ﴾۔ یعنی جب ہم نے تجھے سجدہ کا حکم دیا تو کس چیز نے تجھے سجدہ کرنے سے منع کیا۔ اس آیت میں ترک سجدہ پر شیطان کی مذمت کی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے، ورنہ ترک امر پر مذمت نہ کی جاتی۔

۴ چوتھی دلیل اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾۔ جب ہم کسی کام کا ارادہ کرتے ہیں تو اسے کہہ دیتے ہیں ہو جاتا وہ ہو جاتا ہے، اس چوتھی دلیل سے اس طرح استدلال ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا امر کر دیتے ہیں تو وہ کام ہو ہی جاتا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے۔ باقی اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدی کہتے ہیں یہ کلام سرعت ایجاد سے کنایہ و مجاز ہے، یعنی جب اللہ تعالیٰ کسی کام کو کرنا چاہتے ہیں تو وہاں ”کُنْ“ کہنے کی ضرورت ہے یعنی جلد ہو جاتا ہے، اور آیت میں جو قول ہے اس سے مراد تمثیل عن سرعت الایجاد ہے نہ کہ حقیقت، دوسرا قول علامہ فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے وہ فرماتے ہیں یہ کلام اپنی حقیقت پر ہے اور اللہ تعالیٰ کا یہ طریقہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کو بنانا چاہتے ہیں تو اسے ”کُنْ“ کہہ دیتے ہیں، وہ چیز بن جاتی ہے، لیکن کلمہ ”کُنْ“ سے مراد کلام لفظی نہیں جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے، بلکہ کلام نفسی مراد ہے جو حروف و اصوات سے منزہ ہے، بہر حال ان دونوں کلاموں کے حاصل اور خلاصے کے طور پر ہم کہہ دیتے ہیں کہ امر وجود کے لئے ہوتا ہے، قول ثانی کے اعتبار سے تو بات بالکل واضح ہے کہ ”کُنْ“ کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ اشیاء کو وجود دیتے ہیں، پہلے قول کے اعتبار سے اس میں تھوڑی سی تفصیل ہے کہ یہاں تین باتیں ہیں: ۱۔ امر قرینہ ایجاد ہے، ۲۔ تکلم بالامر سرعت ایجاد کی تمثیل ہے، ۳۔ مامور بہ کا وجود امر پر مرتب ہے ان تینوں باتوں کے ملانے سے ثابت ہوتا ہے کہ ”امر“ وجود کے لئے ہوتا ہے، اس لئے کہ اگر وجود مراد نہ ہو تو تمثیل درست نہ ہو سکتی۔ جب اس مقام پر امر سے وجود مقصود ہے تو اس مقام و کلام کے علاوہ دوسرے مقامات پر جو ادا امر ہیں ان سے بھی وجود ہی مطلوب ہوگا، مثلاً: کُنْ کا معنی ہے کُنْ فاعلاً لهذا الفعل، اسی طرح ”صَلِّ“ کا معنی ہے کُنْ فاعلاً للصلوة اور زَكِّ کا معنی ہے کُنْ فاعلاً للزکوة وغیرہ۔ لیکن اتنی بات سمجھنا ضروری ہے کہ جب وجود ہی مطلوب ہے تو اس صورت میں اختیار تعبدی سلب ہو جائے گا وہ باقی نہیں رہے گا، حالانکہ ہر انسان کو اختیار تعبدی حاصل ہے کہ وہ چاہے تو بطور عبادت کے فعل کرے چاہے تو نہ کرے، لہذا ہم وجود سے وجوب کی طرف

عدول کر لیتے ہیں تاکہ بندہ اگر مامور بہ پر عمل کرے اپنے اختیار سے تو ثواب ملے اور اگر اپنے اختیار سے ترک کرے تو عذاب کا مستحق ہو، بالآخر بات یہاں تک پہنچتی ہے کہ ”امرو وجوب کے لئے ہے۔“

۵ مثلاً: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي﴾، کیا تو نے میرے حکم کی نافرمانی کی؟ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے حکم کی نافرمانی پر ناراضگی کا اظہار فرمایا، یہ جب مناسب ہے جب امر وجوب کے لئے ہو۔

۶ ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ جب ان سے کہا جاتا ہے، کہ رکوع کرو تو رکوع نہیں کرتے، یعنی جب ان کو نماز کا امر کیا جاتا ہے تو وہ نماز نہیں پڑھتے، اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ”امر“ کی مخالفت پر مذمت فرمائی ہے اور یہ تب ہو سکتا ہے، جب ”امر“ وجوب کے لئے ہو، وغیرہ۔

۷ وللعرف فلان كل ساتویں اور آخری دلیل عرف ہے، اگر کوئی انسان کسی کام کا لازمی احتمال چاہتا ہے تو امر کے ذریعے سے اس کام کو طلب کرتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ امر وجوب کے لئے ہے۔

امر بعد الحظر کا بیان

مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا، وقيل: للندب، كما في ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ أي: اطلبوا الرزق، وقيل للإباحة كما في ﴿فَاصْطَادُوا﴾ قلنا: ثبت ذلك بالقرينة أي الندب والإباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فلان الابتغاء والاصطياد إنما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم، فلا ينبغي أن يشبها على وجه تنقلب المنفعة مضرة بأن يجب عليهم.

مسئلہ: اسی طرح منع کے بعد بھی (امر وجوب کے لئے ہوتا ہے) بنا بر مذکور۔ اور ایک قول یہ ہے کہ برائے ندب ہے، جیسا کہ ﴿وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ میں ہے، یعنی رزق طلب کرو۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ برائے اباحت ہے جیسا کہ ”فاصطادوا“ میں ہے، ہم نے کہا کہ یہ قرینہ سے ثابت ہوا ہے یعنی ان دو آیتوں میں ندب اور اباحت قرینہ سے ثابت ہوتی ہیں، کیونکہ ابتغاء اور اصطياد کا حکم بندوں کے حق اور منفعت کی وجہ سے دیا گیا، تو یہ مناسب نہیں کہ وہ دونوں اس طرح ثابت ہوں کہ منفعت ضرر میں تبدیل ہو جائے اس طور پر کہ یہ ابتغاء اور اصطياد، ان پر واجب ہو جائیں۔

مسئلة وكذا بعد الحظر

بعض حضرات کے نزدیک اگر اولاً کسی کام سے روکا گیا اور اس کے بعد اس کام کے کرنے کا امر ہو تو پھر وہ

امر ندب کے لئے ہوگا، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وابتغوا من فضل اللہ“ لیٹغائے فضل، روزی تلاش کرنا ہے، پہلے یہ ”وذرو البیع“ کی وجہ سے ممنوع تھا، لہذا اب ”وابتغوا من فضل اللہ“ کا امر آیا، یہ امر منع کے بعد ہے لہذا ندب کے لئے ہوگا، بعض حضرات کے ہاں منع کے بعد امر اباحت کے لئے ہوتا ہے، جیسے حج کے بارے میں کہا گیا ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾، ”جب تم حلال ہو جاؤ تو شکار کرو“، شکار کرنا پہلے حالت احرام میں ممنوع تھا اور اب اس کے کرنے کا ”امر“ آیا، یہ ”امر“ بعد الحظر ہے، لہذا یہ اباحت کے لئے ہے، یہی وجہ ہے کہ حلال ہونے کے بعد شکار مباح ہے واجب نہیں ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے باقی یہاں ندب و اباحت کا ثبوت قرآن سے ہے، وہ قرآن یہ ہیں کہ ان دونوں مقاموں پر انسان کو جو امر کیا گیا ہے یہ انسان کے فائدے کے واسطے ہے، اگر امر وجوب کے لئے ہو تو اس میں انسان کے لئے ضرر ہے، کیونکہ اگر وہ امر پر عمل نہ کر سکا تو عذاب کا مستحق ہوگا۔

امر برائے اباحت و ندب معنی حقیقی ہے یا مجازی؟

مسئلة وإن أريد به الإباحة أو النذب فاستعارة عند البعض، والجامع جواز الفعل لا إطلاق اسم الكل على البعض؛ لأن الإباحة مباحنة للوجوب لا جزؤه، اعلم أن الأمر إذا كان حقيقة في الوجوب، فإذا أريد به الإباحة أو النذب يكون بطريق المجاز لا محالة؛ لأنه أريد به غير ما وضع له، فقد ذكر فخر الإسلام في هذه المسئلة اختلافاً فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما، وعند البعض حقيقة فقد اختار فخر الإسلام هذا، وتأويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فإما إذا أريد به جزء الموضوع له فإنه لا يسميه مجازاً، بل يسميه حقيقة قاصرة، والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع أن معنى الإباحة والنذب من الوجوب بعضه في التقدير، كأنه قاصر لا مغاير، أما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له، سواء كان جزءاً أو معنى خارجاً عنه، وهذا التعريف صحيح عند فخر الإسلام، لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناءً على عدم إطلاق الغير على الجزء، فإن الجزء عنده ليس عيناً ولا غيراً على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام، فحاصل الخلاف في هذه المسئلة أن إطلاق الأمر على الإباحة أو النذب أهو بطريق إطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة؟ ومعنى الاستعارة أن

ہیكون علاقه المجاز وصفاً بينا مشتركاً بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الإنسان الشجاع والأسد، والأصح الثاني وهو إطلاق اسم الكل على الجزء لأننا سلمنا أن الإباحة مباحة للوجوب، فإن معنى الإباحة جواز الفعل وجواز الترك، ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك، لكن معنى قولنا إن الأمر للإباحة، هو أن الأمر يدل على جزء واحد من الإباحة، وهو جواز الفعل فقط، لا أنه يدل على كلا جزئيه؛ لأن الأمر لا دلالة له على جواز الترك أصلاً، بل إنما يثبت جواز الترك بناءً على أن هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناءً على هذا الأصل لا بلفظ الأمر، فجواز الفعل الذي يثبت بالأمر جزء للوجوب فيكون إطلاق لفظ الكل على الجزء، وهذا معنى قوله؛ لأن الأمر دل على جواز الفعل الذي هو جزؤهما، أي: الإباحة والوجوب، لا على جواز الترك الذي به المباحة لكن يثبت ذالعلم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب، وهذا بحث دقيق مأمسه إلا خطري.

ترجمہ: مسئلہ اگر امر سے اباحت یا ندب مراد لیا جائے تو بعض کے ہاں یہ استعارہ ہوگا اور (ان دونوں میں) جامع جواز فعل ہوگا نہ کہ کل کا بعض پر اطلاق، کیونکہ اباحت، وجوب کے مابین ہے نہ کہ اس کا جزء۔ جان لو کہ امر جب وجوب میں حقیقت ہے تو جب اس سے اباحت یا ندب مراد لیا گیا تو یہ بطور مجاز ہوگا، لامحالہ کیونکہ اس سے غیر ماوضع لہ مراد لیا گیا۔ فخر الاسلام نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے۔

امام کرخی اور بھاس کے نزدیک امر ان دونوں میں مجاز ہے، جب کہ بعض حضرات کے ہاں حقیقت ہے، فخر الاسلام نے یہی اختیار کیا ہے، اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ مجاز فخر الاسلام کی اصطلاح میں ایسا لفظ ہے جس سے ایسا معنی مراد لیا جائے جو موضوع لہ سے خارج ہو، ہاں اگر اس سے موضوع لہ کا جزء مراد لیا جائے تو اس کو مجاز کا نام نہیں دیتے بلکہ حقیقت قاصرہ کا نام دیتے ہیں، اس اصطلاح پر ان کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ اباحت و ندب وجوب کا بعض ہیں اگرچہ یہ قاصر ہیں (لیکن حقیقت کے) مغایر نہیں ہیں۔

ہاں ان کے علاوہ دیگر علماء کی اصطلاح میں مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر ماوضع لہ مراد لیا جائے۔ چاہے وہ اس کا جزء ہو یا اس سے خارجی معنی ہو، یہ تعریف فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں صحیح ہے، لیکن غیر موضوع لہ کو معنی خارجی پر محمول کیا جائے گا، اس وجہ سے کہ غیر کا اطلاق جزء پر نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے نزدیک جزء نہ تو عین ہے نہ غیر جیسا کہ علم کلام میں غیر کی تفسیر میں معلوم ہو چکا۔

اس مسئلہ میں حاصل اختلاف یہ ہے کہ امر کا اباحت و مذہب پر اطلاق آیا کل کے جزء پر اطلاق کی طرح ہے یا بطور استعارہ ہے، اور استعارہ کا معنی یہ ہے کہ علاقہ مجاز ایسا واضح وصف ہو جو معنی حقیقی اور مجازی میں مشترک ہو جیسے، شیر اور بہادر انسان کے درمیان بہادری ہے، لیکن دوسری بات اُصح ہے کہ یہ کل کا جزء پر اطلاق کے قبیل سے ہے، کیونکہ ہم نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اباحت و وجوب کے منافی اور مباین ہے کیونکہ اباحت کا معنی جواز فعل اور جواز ترک ہے جب کہ وجوب کا معنی ہے جواز فعل حرمت ترک کے ساتھ۔ لیکن ہمارے قول ”امر برائے اباحت ہے“ کا مطلب یہ ہے کہ امر اباحت کے ایک جزء پر دلالت کرتا ہے، اور وہ صرف جواز فعل ہے، نہ یہ کہ وہ اباحت کے دونوں اجزاء پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ امر جواز ترک پر بالکل دلالت نہیں کرتا بلکہ جواز ترک تو اس وجہ سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ امر اس حرمت ترک پر دلالت نہیں کرتا جو وجوب کا دوسرا جزء ہے لہذا جواز ترک اس اصل کے مطابق ثابت ہوگا نہ کہ لفظ امر سے۔ پس اس فعل کا جواز جو کہ امر سے ثابت ہوتا ہے وجوب کا جزء ہے تو یہ کل کا جزء پر اطلاق ہوگا، اور یہی معنی ہے مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا کہ امر ایسے فعل کے جواز پر دلالت کرتا ہے جو اباحت و وجوب کا جزء ہے نہ کہ اس جواز ترک پر جس کی وجہ سے (وجوب اور ندب و اباحت میں) مباینیت ہے لیکن وہ جواز ترک، اس حرمت ترک پر دلیل نہ ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے، جو کہ وجوب کا دوسرا جزء ہے، یہ انتہائی گہری اور دقیق بحث ہے جس تک صرف میرے ذہن نے رسائی حاصل کی ہے۔

مسئله: وإن أريد به الإباحة.....

مسئلہ یہ ہے کہ اگر امر سے اباحت یا ندب مراد ہو تو یہ معنی مجازی ہوگا یا حقیقی؟ اس بارے میں دو مذہب ذکر کئے گئے ہیں، بعض علماء کے ہاں استعارہ یعنی مجاز ہے اور علاقہ مجاز دونوں میں جواز فعل ہے، یعنی معنی حقیقی اور مجازی میں، جب کہ بعض کے ہاں یہ حقیقت قاصرہ ہے، پہلے مذہب کی دلیل یہ ہے کہ اباحت تو وجوب سے متغائر ہے اور ظاہر ہے کہ ”امر“ سے جب ندب یا اباحت مراد ہو تو یہ غیر موضوع لہ مراد ہوگا، کیوں کہ موضوع لہ وجوب ہے۔ تو یقیناً مجاز ہوگا۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے، امام کرنی رحمۃ اللہ علیہ اور امام بھاص کے ہاں جب امر سے اباحت یا ندب مراد ہو تو یہ مجاز ہے، اور بعض حضرات کے ہاں حقیقت قاصرہ ہے، اسی دوسرے مذہب کو علامہ فخر الاسلام نے مختار کہا ہے، اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں بھی یہی مذہب مختار اور اُصح ہے۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ مجاز کی تعریف علامہ فخر الاسلام کے ہاں یہ ہے: ”لفظ أريد به معنی خارج

عن الموضوع له "یعنی" لفظ سے ایسا معنی مراولیا جائے جو موضوع لہ سے خارج ہو، اور اگر جزء موضوع لہ مراد ہو تو وہ اس کو مجاز نہیں کہتے بلکہ حقیقت قاصرہ کہتے ہیں، علامہ فخر الاسلام کے ہاں مجاز کی یہ تعریف ان کے اس قول سے معلوم ہوئی ہے کہ "ان معنی الإباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير" اور دوسرے حضرات کے ہاں مجاز کی تعریف ہے "لفظ أريد به غير ما وضع له، سواء كان جزؤه أو معنى خارجاً عنه" یہ تعریف بھی علامہ فخر الاسلام کے ہاں صحیح ہے لیکن وہ غیر ما وضع لہ کو معنی خارجی پر محمول کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ غیر کا اطلاق ان کے ہاں جزء پر نہیں ہوتا اس لئے کہ جزء نہ تو کل کا عین ہوتا ہے اور نہ غیر، جیسے کہ علم الکلام میں غیر کی تفصیلات میں معلوم ہوتا ہے۔

اختلاف کا خلاصہ

اختلاف کا خلاصہ اور حاصل یہ ہے کہ آیا امر کا اطلاق اباحت و ندب پر بطور مجاز ہے یا اطلاق اسم الکلی علی الجزء کے قبیل سے ہے؟ مجاز اور استعارہ کا معنی یہ ہے کہ علاقہ مجاز معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان وصف بین مشترک ہو جیسے شجاعت انسان شجاع اور اسد کے درمیان ہے۔ لیکن دوسرا مذہب مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں اصح ہے، دوسرے مذہب سے مراد فخر الاسلام کا مذہب ہے جو متن کی عبارت میں دوسرا ہے، لہذا فرماتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کہ اباحت وجوب کے مغایر ہے، اس لئے کہ اباحت کا معنی جواز فعل اور جواز ترک ہے اور وجوب کا معنی ہے جواز فعل مع حرمة الترك، مگر اتنی بات ہے کہ ہمارے قول: "ان الأمر للإباحة" کا معنی یہ ہے کہ امر وجوب کے ایک جزء یعنی جواز فعل پر دال ہے اور یہ جواز ترک وجوب اور اباحت دونوں میں پایا جاتا ہے، باقی جو اباحت میں جواز ترک کا جزء ہے تو وہ امر سے ثابت نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت ترک پر ہمارے پاس کوئی دلیل نہیں لہذا ترک کا جواز ثابت ہوا۔

بہر حال ایک جزء دونوں میں مشترک تھا، اس لئے امر "کل" بول کر اس کا "جزء" یعنی اباحت کو مراد لیا گیا، یہی حقیقت قاصرہ ہے، آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس بحث کی دقت کی وجہ سے میرے علاوہ کسی اور کا ذہن اس مقام تک نہیں پہنچا سکا۔

ما قبل سے متعلق ایک وضاحت

هذا إذا استعمل وأريد به الإباحة أو الندب، أما إذا استعمل في الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ

حتیٰ یبقی النذب أو الإباحة عند الشافعیؒ فلا یكون مجازاً؛ لأن هذه دلالة الكل على الجزء۔ والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد، أي هذا الخلاف الذي ذكرناه، وهو أن دلالة الأمر على الإباحة بطريق إطلاق لفظ الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة، إنما يكون ذلك إذا استعمل وأريد به النذب أو الإباحة، أما إذا استعمل الأمر وأريد به الوجوب، ثم نسخ الوجوب وبقى النذب أو الإباحة على مذهب الشافعیؒ، فالأمر هل يكون مجازاً أم لا؟ فأقول لا یكون مجازاً؛ لأن المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له، ولم يوجد؛ لأنه أريد بالأمر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء، والدلالة لا تكون مجازاً فإنك إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان الناطق فإن اللفظ يدل على كل واحد من الأجزاء، ولا مجاز هنا بل إنما يكون مجازاً إذا أطلقت الإنسان وأردت به الحيوان فقط، أو الناطق فقط، وإنما قلنا على مذهب الشافعیؒ؛ لأنه على مذهبنا إذا نسخ الوجوب لا تبقى الإباحة التي تثبت في ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجباً بالأمر إذا أصابته نجاسة، ثم نسخ الوجوب فإنه لم يبق القطع مستحباً ولا مباحاً۔

ترجمہ: یہ اس وقت ہے جب امر استعمال کیا جائے اور اس سے اباحت یا نذب مراد لیا جائے، ہاں اگر امر برائے وجوب استعمال کیا گیا لیکن نسخ کی وجہ سے وجوب معدوم ہو گیا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں نذب یا اباحت باقی رہے گی، تو یہ مجاز نہیں ہوگا، کیونکہ یہ دلالت الكل علی الجزء ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جس کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کیا جائے اور وہ نہیں پایا گیا، یعنی یہ اختلاف جو ہم نے ذکر کیا ہے کہ امر کی دلالت اباحت پر آیا یہ دلالت الكل علی الجزء کی طرح ہے یا بطور استعارہ کے ہے، یہ اختلاف اس وقت ہوگا جب امر استعمال کیا جائے اور اس سے نذب یا اباحت مراد لی جائے، ہاں اگر امر استعمال کیا گیا اور اس سے وجوب مراد لیا گیا پھر وجوب منسوخ ہو گیا تو مذہب شافعی کے مطابق نذب یا اباحت باقی رہے گی، پس امر مجاز ہے یا نہیں؟ میں کہتا ہوں کہ یہ مجاز نہیں ہوگا کیونکہ مجاز وہ لفظ ہے جس سے غیر ما وضع لہ مراد لیا جائے جب کہ وہ نہیں پایا گیا، کیونکہ امر سے وجوب مراد لیا گیا ہے، بلکہ یہ دلالت الكل علی الجزء ہوگی اور یہ دلالت مجاز نہیں کیونکہ اگر آپ انسان کا اطلاق کر کے حیوان ناطق مراد لیں تو لفظ ہر جزء پر دلالت کرے گا، جب کہ یہاں مجاز نہیں، بلکہ مجاز تو اس وقت ہوگا جب آپ انسان کا اطلاق کر کے صرف حیوان مراد لیں یا صرف ناطق، اور ہم نے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی قید اس لئے لگائی ہے کہ ہمارے مذہب کے مطابق جب

وجوب منسوخ ہو جاتا ہے تو اباحت جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے، باقی نہیں رہتی، جیسا کہ پہلے (بعض مذاہب میں) امر کے ذریعے سے قطع ثوب واجب تھا جب کہ اس کو نجاست لگ جائے پھر وجوب منسوخ ہو گیا تو اب قطع نہ تو مستحب رہا اور نہ ہی مباح۔

هذا إذا استعمل وأريد به.....

امر برائے اباحت و ندب، یہ معنی حقیقی ہے یا مجازی؟ اس بارے میں اختلاف ذکر کر دیا گیا، مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں یہ اختلاف تب ہے جب ابتداء امر سے ندب یا اباحت والا معنی مراد لیا جائے، لیکن ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ ابتداء امر سے وجوب والا معنی مراد لیا جاتا ہے اور پھر بعد میں وہ وجوب منسوخ ہو جاتا ہے تو امام شافعی کے بقول ندب و اباحت والا معنی باقی رہتا ہے، اس وقت امر جو ندب و اباحت کا معنی دیتا ہے بالاتفاق یہ امر حقیقی معنی پر ہے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ امر کے استعمال اول کو دیکھا جاتا ہے، اگر استعمال اول کے لحاظ سے لفظ موضوع لہ پر دلالت کرے تو یہ حقیقت ہے، اگر غیر موضوع لہ پر دلالت کرے تو مجاز ہے، پھر غیر ماضع لہ میں تعیم ہے کہ وہ موضوع لہ کا جزء ہو یا کوئی امر خارج ہو، بہر حال جب عین موضوع لہ سے ہٹ کر ہو تو وہ غیر موضوع لہ ہے۔ یہاں امر کا استعمال اول وجوب یعنی جواز فعل و حرمت ترک کے لئے ہوا تھا اور اب یہ صرف جواز فعل پر دال ہے، یہ اطلاق الکمل علی الجز ہے اور یہ حقیقت ہے، اگر کسی ایک جزء پر اس کا اطلاق ہوتا تو پھر مجازیت کا احتمال ہو سکتا تھا، جیسے انسان بول کر اس سے حیوان ناطق مراد ہو تو یہ حقیقت ہی ہے، ہاں اگر انسان کا اطلاق کر کے صرف حیوان یا صرف ناطق مراد لیں تو یہ مجاز ہے، اس لئے کہ استعمال اول کے لحاظ یہ غیر موضوع کے لئے بولا گیا۔ والدلالة لا تكون مجازاً..... اس عبارت میں ”الدلالة“ پر الف لام مضاف الیہ کا عوض ہے، اور تقدیر عبارت ہے: دلالة الأمر على الوجوب دلالة اولية لا تكون مجازاً“ مطلب یہ ہے کہ امر کا وجوب پر دلالت کرنا مجاز نہیں ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

آخر میں فرماتے ہیں کہ ہم نے کہا یہ امام شافعی کا مذہب ہے کیوں ہمارے ہاں جب وجوب ختم ہوا تو ندب و اباحت جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی تھی، وہ بھی ختم ہو جائے گی، جیسے پہلے والے بعض مذاہب میں یہ حکم تھا کہ نجس کپڑے کو کاٹ دیا جائے لیکن اب یہ حکم وجوبی منسوخ ہو گیا لہذا اس کا مندوب ہونا یا مباح ہونا بھی باقی نہیں رہا۔

امر مطلق میں مذاہب اربعہ

فصل: الأمر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار؛ لأن "اضرب" مختصر من أطلب منك الضرب، والضرب اسم جنس يفيد العموم، ولسؤال السائل في الحج ألعامنا هذا أم للأبد، سأل أقرع بن حابس في الحج ألعامنا هذا أم للأبد، فهم أن الأمر بالحج يوجب التكرار، قلنا: اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعي يحتمله، لما قلنا، غير أن المصدر نكرة في موضع الإثبات فيخص على احتمال العموم، وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط أو مخصوصاً بوصف كقوله تعالى ﴿وإن كنتم جنباً فطهروا﴾، ﴿وأقم الصلوة لدلوك الشمس﴾ قلنا: لزم لتجدد السبب لا لمطلق الأمر، وعند عامة علمائنا لا يحتملها أصلاً؛ لأن المصدر فرد إنما يقع على الواحد الحقيقي وهو متيقن أو مجموع الأفراد؛ لأنه واحد من حيث المجموع، وإذا محتمل لا يثبت إلا بالنية، لا على العدد المحض، أي: لا يقع على العدد المحض.

ترجمہ: فصل: امر مطلق بعض کے نزدیک عموم و تکرار کو واجب کرتا ہے، کیونکہ "اضرب" مختصر ہے "أطلب منك الضرب" سے، اور ضرب اسم جنس ہے عموم کا فائدہ دیتا ہے اور حج میں سائل کے سوال کی وجہ سے "ألعامنا هذا أم للأبد" اقرع بن حابس نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کے بارے میں پوچھا کہ یہ اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے، انہوں نے یہ سمجھا کہ حج کا حکم تکرار کو واجب کرتا ہے، ہم نے کہا کہ انہوں نے اس کو باقی تمام عبادات پر قیاس کیا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی، لیکن مصدر نکرہ ہے اور موضع اثبات میں ہے تو عموم کے احتمال کے ساتھ اس میں تخصیص کی جائے گی، ہمارے بعض علماء کے ہاں "امر" تکرار کا احتمال نہیں رکھتا مگر یہ کہ کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا وصف کے ساتھ خاص ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ہے ﴿وإن كنتم جنباً فطهروا﴾ اور ﴿وأقم الصلوة لدلوك الشمس﴾ ہم نے کہا کہ یہ تجدّد سبب کی وجہ سے لازم ہوا ہے نہ کہ مطلق امر کی وجہ سے، جب کہ ہمارے اکثر علماء کے ہاں "امر" عموم و تکرار کا بالکل احتمال نہیں رکھتا، کیونکہ مصدر مفرد ہے، اس کا اطلاق واحد حقیقی پر ہوتا ہے جو کہ متیقن ہے، یا افراد کے مجموعے پر، کیونکہ وہ مجموع کی حیثیت سے واحد اعتباری ہے، اور اس میں واحد اعتباری چونکہ احتمال ہوتا ہے، لہذا بغیر نیت کے ثابت نہیں ہوگا، (البتہ) اس مصدر کا اطلاق عدد محض پر نہیں ہوتا۔

فصل: الأمر المطلق.....

یہ فصل امر مطلق کے بارے میں ہے۔ امر مطلق اس امر کو کہتے ہیں جس میں تقییم یا تخصیص وغیرہ کا کوئی قرینہ نہ ہو، آیا یہ تکرار و عموم پر دال ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کل چار مذہب ہیں:

① پہلا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق عموم و تکرار پر دال ہے۔ ۲۔ دوسرا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کے ہاں امر مطلق عموم پر دال نہیں لیکن اس میں عموم کا احتمال ہے۔ ۳۔ تیسرا مذہب ہمارے بعض علماء احناف کا ہے کہ امر مطلق میں عموم و تکرار کا احتمال تب ہوتا ہے جب یہ موصوف بصفۃ یا مشروط بشرط ہو۔ ۴۔ چوتھا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق نہ تو تکرار و عموم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عموم و تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ یہی ہمارے اکثر علماء کا مذہب ہے۔

① پہلی دلیل یہ ہے کہ ”اضرب“ مختصر ہے اطلب منك الضرب سے، اور الضرب مصدر اسم جنس ہے، اسم جنس میں عموم و تکرار کا تقاضہ ہوتا ہے۔

② دوسری دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ایہا الناس قد فرض علیکم الحج فحجّوا“ تو اقرغ بن حابسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یہ حج کا حکم ہر سال کے لئے ہے یا صرف ایک دفعہ کے لئے، یہاں امر بالجمع سے انہوں نے تکرار سمجھا، ان دونوں دلیلوں سے معلوم ہوا کہ امر مطلق عموم و تکرار کا تقاضا کرتا ہے۔

③ دوسرا مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا تھا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اضرب مختصر ہے اطلب منك ضرباً سے، ضرباً نکرہ فی موضع الاثبات ہے، ایسے نکرہ میں تخصیص ہوتی ہے اور یہ عموم کا احتمال بھی رکھتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر میں عموم و تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

④ تیسرا مذہب ہمارے بعض علماء کا ہے، کہ امر اگر معلق بشرط ہو یا موصوف بصفۃ ہو تو اس میں عموم و تکرار کا احتمال ہوتا ہے، معلق بالشرط کی دلیل ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا﴾ ہے، یہاں ”اطهروا“ امر ہے اور یہ جنابت کی شرط کے ساتھ مشروط ہے، اس میں تکرار ہے کہ جب جب جنابت ہو تب تب غسل کا حکم ہوگا، موصوف بصفۃ کی دلیل ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ ہے، یہ ”اقم“ امر ہے اور موصوف بصفۃ الدلوك ہے اس میں تکرار ہے کہ جب بھی دلوك شمس ہو تو نماز واجب ہوگی، اس دلیل سے معلوم ہوا کہ اگر ”امر“ معلق بشرط ہو یا موصوف بصفۃ ہو تو اس میں عموم و تکرار کا احتمال ہوتا ہے۔

۴) احناف کے اکثر علماء کا مذہب یہ ہے کہ امر نہ تکرار و عموم کا تقاضا کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ اضرب امر مختصر ہے اطلب منك ضرباً سے۔ اس میں مصدر مفرد ہے، عدد محض نہیں، اور مفرد ایک پر دلالت کرتا ہے چاہے وہ ایک حقیقی ہو یا اعتباری، لہذا یہ تکرار و عموم پر دلالت نہیں کرتا، یہ ہماری دلیل بھی ہے اور مذہب اول اور ثانی کی دلیل کا جواب بھی۔ باقی مذہب اول کی اقرع بن حابس والی دلیل کا جواب یہ ہے کہ سوال کا باعث امر نہیں بلکہ دوسری عبادات پر قیاس ہے، کیونکہ ہم نماز بار بار پڑھتے ہیں، اور روزے بھی ہر سال رکھتے ہیں، اس سے سوال پیدا ہوا کہ آیا حج بھی اسی طرح ہر سال ہوگا یا زندگی میں صرف ایک دفعہ؟ مذہب ثالث کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ یہاں تجدد اور تکرار یہ سبب کے تجدد کی وجہ سے ہے، جنابت سبب ہے اور غسل مسبب، جب بھی جنابت لاحق ہوگی، غسل بھی واجب ہوگا، اسی طرح ولوک شمس یہ نماز کا سبب ہے، لہذا جب بھی ولوک شمس ہو تو اس کی وجہ سے نماز بھی واجب ہوگی، اس سے معلوم ہوا کہ یہاں مطلق بشرط یا موصوف بصفۃ کی وجہ سے تکرار نہیں بلکہ سبب میں تکرار کی وجہ سے حکم میں تکرار ہے۔

مذہب سابقہ کا ثمرہ اختلاف

ففي: "طلقني نفسك" يوجب الثالث على الأول، ويحتمل الاثنين والثالث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد، ويصح نية الثالث لا الاثنين؛ لأن الثالث مجموع أفراد الطلاق فيكون واحداً اعتبارياً، ولا يصح نية الاثنين؛ لأن الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد، فذكروا هذه المسئلة بياناً لثمره الاختلاف، ولم يذكروا ثمره الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار إلا أن يكون معلقاً بشرط، فأوردت هذه المسئلة وهي: "إن دخلت الدار فطلقني" نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي أن يثبت التكرار، وإنما قلت ينبغي؛ لأنه لا رواية عن هؤلاء في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم، وهو أنه يوجب التكرار، إذا كان معلقاً بشرط يجب أن يثبت التكرار عندهم، وفي: "إن دخلت الدار فطلقني نفسك" ينبغي أن يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا، وقوله تعالى ﴿فأقطعوا أيديهما﴾ لا يراد به كل الأفراد إجماعاً، فيراد الواحد فلم يدل على اليسار.

ترجمہ: چنانچہ "طلقني نفسك" میں مذہب اول کے مطابق تین طلاقیں واجب ہوگی جب کہ امام شافعی کے ہاں دوسری اور تیسری کا احتمال ہوگا اور ہمارے نزدیک ایک ہوگی اور تین کی نیت صحیح ہوگی نہ کہ دو

کی۔ کیونکہ تین افراد طلاق کا مجموعہ ہے تو یہ واحد اعتباری ہوگا جب کہ دو کی نیت صحیح نہیں کیونکہ دو عدد محض ہے اور اسم مفرد کی دلالت عدد پر نہیں ہوتی، یہ مسئلہ ثمرہ اختلاف کے بیان کے لئے ذکر کیا، اور ہمارے اور ان لوگوں کے درمیان ثمرہ اختلاف ذکر نہیں کیا جو اس بات کے قائل ہیں کہ امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا مگر یہ کہ معلق بالشرط ہو، لہذا میں نے یہ مسئلہ ذکر کیا کہ (شوہر نے کہا) ”إن دخلت الدار فطلقني نفسك“ تو اس مذہب کے مطابق چاہئے کہ تکرار ثابت ہو۔ یہاں میں نے ”یمنبغي“ لفظ استعمال کیا کیونکہ اس مسئلہ میں ان حضرات سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لیکن ان کے بیان کردہ اصل ”کہ جب امر معلق بالشرط ہو تو تکرار کو واجب کرتا ہے“ کے مطابق ضروری ہے کہ ان کے نزدیک تکرار ثابت ہو ”إن دخلت الدار فطلقني نفسك“ میں نہ کہ ہمارے نزدیک۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول ”فاقطعوا أیدیہما“ میں تمام افراد مراد نہیں ہیں تو ایک مراد ہوگا لہذا یہ باتیں ہاتھ کے قطع پر دلالت نہیں کرے گا۔

فقہی طلقی نفسک یوجب.....

امر مطلق کے بارے میں چار مذاہب آپ کے سامنے بیان ہوئے تھے، یہاں سے ان مذاہب کے ثمرہ اختلاف کو بیان کر رہے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہتا ہے ”طلقني نفسك“ مذہب اول کے موافق امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لہذا عورت اپنے آپ کو تین تک طلاقیں دے سکتی ہے، مذہب ثانی کے مطابق اس میں ایک طلاق کی نیت بھی درست ہے، دو طلاق کی نیت بھی درست اور تین کی نیت بھی درست ہے، اور مذہب رابع کے موافق عورت اپنے کو صرف ایک طلاق دے سکتی ہے چاہے وہ ایک حقیقی ہو یا حکمی و اعتباری۔ ایک حقیقی کا مطلب یہ ہے کہ وہ حقیقۃً ایک طلاق ہو، اور ایک حکمی و اعتباری کا مطلب یہ ہے کہ وہ طلاق حقیقۃً تو ایک طلاق نہ ہو، لیکن حکماً وہ ایک ہو یعنی تین طلاقیں، یہ تین طلاقیں مجموعہ من حیث المجموعہ حکماً ایک طلاق ہے۔ مذہب ثالث اور رابع کے درمیان ثمرہ اختلاف کی مثال عموماً کتابوں میں نہیں دی گئی لیکن ہم نے دی ہے، مثلاً: ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے ”إن دخلت الدار فطلقني نفسك“ مذہب ثالث کے موافق اس قول کی مخاطب عورت اپنے کو تین تک طلاقیں دے سکتی ہے، اس لئے کہ یہ معلق بشرط ہے، مذہب رابع کے مطابق صرف ایک حقیقی یا حکمی طلاق دے سکتی ہے، یعنی ایک یا تین طلاقیں دے سکتی ہے، البتہ دو عدد محض ہے، لہذا یہ عورت اپنے کو دو طلاقیں نہیں دے سکتی۔

مصنفؒ نے اس کے بعد اپنے مذہب کو مزید مضبوط کرنے کے لئے امر کے عدم تکرار پر قرآنی آیت سے

استدلال کیا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ اس آیت میں ”اقطعوا“ امر ہے

لیکن اس امر کا تقاضا صرف اتنا ہے کہ دایاں ہاتھ کا ٹوا اگر بار بار چوری بھی کرے تب بھی بائیں ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ لیکن بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں السارق اسم فاعل ہے جو مصدر پر لفظ دال ہے اور یہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا اس لئے یہاں تکرار نہیں تو انہوں نے السارق سے استدلال کیا اور ہم نے فاقطعوا امر سے۔

مامور بہ کی دو قسموں کا بیان

فصل: الإتيان بالمأمور به نوعان: أداء أي: تسليم عين الثابت بالأمر، وقضاء أي: تسليم مثل الواجب به، وقلنا: في الأول الثابت به ليشمل النفل، ويطلق كل منهما على الآخر مجازاً، والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض؛ لأن القرينة عرفت في وقتها فإذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل إلا بنص، وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الأداء؛ لأنه لماوجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت، وله مثل من عنده يصرفه إلى ما عليه فمافات إلا شرف الوقت وقدغات غير مضمون إلا بالإثم إذا كان عامداً لقوله تعالى ﴿فعدة من أيام أخر﴾ وقوله عليه السلام: "من نام عن صلاة الحديث، قال الله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وقال عليه السلام: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها"، استدلال بالآية، والحديث على أن شرف الوقت غير مضمون أصلاً إذا لم يكن عامداً في الترك فإذا ثبت في الصوم والصلاة، وهو معقول ثبت في غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياساً.

ترجمہ: فصل: مامور بہ پر عمل پیرا ہونے کی دو قسمیں ہیں، اداء یعنی بحینہ اس چیز کو ادا کرنا جو امر سے واجب ہوئی ہے۔ قضاء یعنی امر سے واجب شدہ کا مثل اداء کرنا۔ ہم نے اول (یعنی اداء) میں الثابت بالامر کہا تا کہ یہ نفل کو بھی شامل ہو، ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر مجازاً اطلاق ہوتا ہے اور قضاء بعض حضرات کے ہاں سبب جدید سے واجب ہوتی ہے کیونکہ یہ قربت تو اپنے وقت میں تھی، پس جب وقت کی فضیلت فوت ہوگئی تو اس کا مثل نص جدید ہی سے معلوم ہوگا، اور ہمارے اکثر علماء کے نزدیک قضاء اس دلیل سے ثابت ہوتی ہے جس نے اداء کو واجب کیا ہے، کیونکہ جب اداء اس سے واجب ہوگئی تو خروج وقت سے یہ ادا سا قہ نہیں ہوگی اور اس کے پاس اس کا مثل موجود ہے، وہ اس کو اس کام میں صرف کرے گا جو اس کے ذمے واجب ہے۔ تو اس سے صرف فضیلت وقت فوت ہوئی ہے جس کا سوائے گناہ کے کوئی ضمان نہیں جب کہ جان بوجھ کر ہو، اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فعدة من أيام أخر﴾ اور نبی صلی اللہ علیہ

وسلم کے قول ”من نام عن صلوة الى اخر الحديث“ کی وجہ سے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ”تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو، تو اس کے ذمے دوسرے دنوں کی گنتی واجب ہے“ یعنی جتنے روزے فوت ہوئے ان کی قضا واجب ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”من نام عن صلوة أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنْ ذَلِكُمْ وَقْتُهَا“ ”جو آدمی نماز سے سو جائے یا اس کو نماز بھول جائے تو جب یاد آئے اس کو پڑھ لے، یہی اس کا وقت ہے“ آیت اور حدیث سے اس بات پر استدلال کیا گیا ہے کہ وقت کی فضیلت کا ضامن بالکل بھی نہیں، جب کہ جان بوجھ کر نہ چھوڑا ہو اور جب یہ صوم و صلوة میں ثابت ہو گیا، حالانکہ وہ معقول ہیں تو غیر معقول میں بھی قیاس سے ثابت ہوگا، جیسے نذر معین اور اعتکاف وغیرہ۔

فصل: الإتيان بالمامور به.....

یہ فصل مامور بہ کے بیان میں ہے، مصنف فرماتے ہیں کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں: ایک اداء، ایک قضاء۔

① اداء یہ ہے کہ جو چیز ثابت بالامر ہے بعینہ اس کو ادا کرے۔

② قضاء یہ ہے کہ جوشیء واجب بالامر ہے اس کا مثل پیش کیا جائے، اور اداء میں لفظ ثابت بالامر اور قضاء میں لفظ واجب بالامر کا اطلاق کیا جاتا ہے، الفاظ کا یہ فرق اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اداء نوافل کو بھی شامل ہو جائے اس لئے کہ نفل ثابت بالامر تو ہے لیکن واجب بالامر نہیں، پھر مجازاً اداء کا اطلاق قضاء پر اور قضاء کا اطلاق ادا پر ہوتا ہے۔

کیا قضاء کے لئے سبب جدید کی ضرورت ہوتی ہے؟

والقضاء بحجب بسبب جدید.....: یہ ایک قدیم مسئلہ ہے کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے یا نہیں؟ ہمارا مذہب واضح ہے کہ جس امر سے ادا ثابت ہو بعینہ اسی امر سے قضاء ثابت ہوتی ہے، لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے، انہوں نے اس پر دلیل یہ پیش کی ہے کہ عبادت میں قربت، وقت کی فضیلت کے ساتھ خاص ہے، جب وقت کی فضیلت نکل گئی تو عبادت میں قربت کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ قربت باقی ہے یا نہیں، اور یہ فضیلت وقت ایسی چیز ہے کہ اس کا مثل بغیر نص کے نہیں پہچانا جاسکتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جب ایک چیز انسان کے ذمے میں واجب ہو جاتی ہے تو وقت گزرنے سے وہ ذمے سے ساقط نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو اداء نہ کیا جائے، باقی رہی وقت کے گزرنے کی بات کہ وقت کی

شرافت و فضیلت ساقط ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا ضمان کوئی نہیں، البتہ اگر عہد اچھوڑا تو گناہ ہوگا لیکن مامور بہ جو امر کے ذریعے واجب ہوا تھا آپ کے ذمے وہ ابھی تک باقی ہے، یہاں دو باتیں ہیں ایک بات یہ کہ مامور بہ ذمے میں ہے اور دوسری بات یہ کہ وقت کی فضیلت گئی تو گئی اس پر ہمارے پاس دلیل موجود ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (بقرہ ۱۸۵) یہ روزے کے متعلق ہے اور نماز کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيُضِلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَلَنْ يَكُنَ ذَلِكَ وَقْتُهَا“ اس آیت اور حدیث سے دونوں باتیں ثابت ہوتی ہیں، ایک بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ صوم و صلوٰۃ میں سے جو چیز واجب ہوگئی وہ ذمے میں اب بھی واجب ہے، اور دوسری بات یہ ثابت ہوتی ہے کہ جو فضیلت وقت گزر گئی اب اس کا کوئی ضمان نہیں کہ انسان اس کو اپنی طرف سے اداء کرے، جب یہ بات صوم و صلوٰۃ میں ثابت ہوگئی کہ اسکے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں تو ان پر مندورات معینہ اور اعتکاف کو قیاس کیا جائے گا، کہ نذر معین اور اعتکاف کے سلسلے میں بھی نص جدید کی ضرورت نہیں، جس نص سے اداء واجب ہو اسی سے قضا بھی واجب ہوگی۔

چند سوالات اور ان کے جوابات

وما ذکرنا من النص لإعلام أن ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وأن شرف الوقت ساقط لاللايجاب ابتداءً، جواب إشكال مقدر، وهو أن القضاء إنما وجب بالنص، وهو ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ فيكون واجباً بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الأداء، فقال في جوابه: وما ذكرنا من النص لإعلام إلى آخره، وأيضاً لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قیاساً؛ لأن القیاس مظهر لا مثبت.

ترجمہ: ہم نے جو نصوص ذکر کی ہیں تو وہ اس بات کو بتانے کے لئے ہیں کہ سبب سابق سے جو واجب ہوا ہے وہ خروج وقت سے ساقط نہیں ہوگا، اور فضیلت وقت ساقط ہو چکی ہے نہ یہ کہ یہ (نصوص) ابتداءً ایجاب کے لئے ہیں یہ ایک اشکال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ قضاء تو نص جدید سے واجب ہوتی ہے اور وہ ﴿فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَغَيْرُهَا﴾ ہے، یہ سبب جدید سے واجب ہوگی نہ کہ اس سبب سے جس نے اداء کو واجب کیا ہے، اس کا جواب اس عبارت ”وَمَا ذَكَرْنَا مِنَ النَّصِّ لِإِعْلَامٍ.....“ سے دیا ہے۔ اور یہ بھی کہ اعتکاف اور مندور کی قضاء قیاساً ثابت نہیں ہوتی کیونکہ قیاس مظهر للحکم ہے مثبت للحکم نہیں ہے۔

وما ذکرنا من النص.....

یہ عبارت دوسوالوں کا جواب ہے، پہلا سوال یہ ہے کہ جو آیت اور حدیث آپ نے پیش کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت ہے بلکہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو کچھ پہلے سے ذمے میں واجب ہوا تھا وہ ابھی تک باقی ہے، ہاں فضیلتِ وقت ساقط ہوگئی، لیکن اس کا کوئی ضمان نہیں۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے منذورات اور اعتکاف کو صوم و صلوٰۃ پر کیوں قیاس کیا؟ کیونکہ قیاس حکم کے لئے صرف مظہر ہے مثبت نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس صرف یہ بتانے کے لئے کیا کہ ابھی تک حکم ذمے میں باقی ہے، اور ہم نے یہ قیاس اثباتِ حکم کے لئے نہیں کیا۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فلان قيل: فعلى هذا الأصل وهو أن القضاء يجب بما أوجب الأداء، إذا نذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف إلى رمضان آخر ينبغي أن يجوز قضاؤه في رمضان آخر قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي أن يجوز في رمضان آخر؛ لأن القضاء إنما يجب بما أوجب الأداء، والأداء قد أوجبه النذر، والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً بالاعتكاف، فيجوز القضاء في رمضان آخر، قلنا: القضاء هنا يجب بما أوجب الأداء، أي: النذر وهو يقتضي صوماً مخصوصاً بالاعتكاف، لكنه أي: الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان الأول بعارض شرف الوقت فإذا فات هذا أي: عارض شرف الوقت بحيث لا يمكن دركه إلا بوقت مديد يستوي فيه الحياة والموت، وهو من سؤال إلى رمضان آخر عاد إلى الأصل موجباً لصوم مقصود أي: لصوم مخصوص بالاعتكاف، فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت، أو سقوطه يوجب صوماً مقصوداً، وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت، هذا هو مراد فخر الإسلام بقوله: وكان هذا أحوط الوجهين، والإشارة ترجع إلى السقوط في قوله فسقط ما ثبت بشرف الوقت

من الزیادۃ، فالحاصل أن وجوب القضاء مع سقوط زیادۃ تثبت بشرف الوقت أحوط من الوجه الآخر، وهو أن يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت، كما أن الأداء وجب معه فكأنه یرد علیه أن فی سقوط شرف الوقت ترك الاحتیاط، فیجب بأن هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت، والدلیل على الأحوطیة مقال فخر الاسلام؛ لأن ما ثبت بشرف الوقت إلى آخره فمعناه أن شرف الوقت أوجب زیادۃ وأوجب نقصاناً، فالزیادۃ هی أفضلیۃ صوم رمضان على صیام سائر الأيام، والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود، فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزیادۃ لما ذكر من إمكان الموت قبل رمضان آخر، فینبغی أن یسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزیادۃ أيضاً، وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطریق الأولى، ووجه الأولیۃ أن العبادة مما یحتاج فی إثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزیادۃ، وأيضاً سقوط الزیادۃ، بشرف الوقت إنما یثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود یثبت بخوف الموت، والنذر بالاعتكاف أيضاً، فإذا سقط الزیادۃ المذكورة سقط النقصان المذكور أيضاً بالطریق الأولى. وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود، فعلم أن سقوط شرف الوقت یوجب وجوب صوم مقصود، ولا شك أن وجوب القضاء مع فضیلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضیلة شرف الوقت؛ إذ فضیلة شرف الوقت فضیلة تغلب فوتها بخلاف فضیلة الصوم المقصود، وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الاسلام، وقد فسر فی بعض الحواشی الوجهان بغير مافسرت لكن لا یخفی على ذوی الكیاسة الممارسین للعلوم أن الدلیل الذي استدل به على الأحوطیة یدلّ على أن المراد ما ذكرت لا ما توهموه، والحمد لله ملهم الصواب.

ترجمہ: اگر کہا جائے کہ اس اصل پر کہ قضاء اس شے سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوتی ہے، جب رمضان میں اعتکاف کی نذر مانی اور دوسرے رمضان تک اعتکاف نہیں کیا تو چاہئے کہ دوسرے رمضان میں اس کی قضاء جائز ہو۔ کیونکہ قضاء اس شے سے واجب ہوتی ہے جو ادا کو واجب کرتی ہے اور ادا کو نذر نے واجب کیا ہے، اور رمضان میں اعتکاف کی نذر نے کوئی ایسا روزہ واجب نہیں کیا جو اعتکاف کے ساتھ خاص ہو تو دوسرے رمضان میں قضاء جائز ہونی چاہیے

ہم نے کہا کہ یہاں قضاء اس شے سے واجب ہوئی جو ادا کو واجب کرنے والی ہے یعنی نذر، اور یہ نذر

صوم مخصوص بالاعتکاف کا تقاضا کرتی ہے، لیکن صوم مخصوص بالاعتکاف فضیلت وقت کے عارض ہونے کی وجہ سے پہلے رمضان میں ساقط ہو گیا۔ پس جب یہ عارض اس طرح ختم ہو گیا کہ اس کا حصول ممکن نہیں رہا مگر ایسے طویل و مدید وقت میں جس میں حیوة و ممات دونوں برابر ہیں، اور وہ شوال سے لیکر دوسرے رمضان تک ہے تو یہ نذر اپنی اصل کی طرف لوٹ جائے گی اس حال میں کہ وہ نذر صوم مقصود یعنی صوم مخصوص بالاعتکاف کے لئے موجب ہوگی تو فضیلت وقت کے سقوط کے ساتھ قضاء کا وجوب زیادہ احتیاط پر مبنی ہے ہنسبت اس کے کہ فضیلت وقت کے ساتھ اس کی قضاء ہو، یا یوں کہئے، کہ شرف وقت کا سقوط صوم مقصود کو واجب کرتا ہے اور صوم مقصود کی فضیلت زیادہ احتیاط پر مبنی ہے شرف وقت کی فضیلت سے۔ فخر الاسلام کے قول ”هذا أحوط الوجهين“ کا یہی معنی ہے، اور ان کے قول ”فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة“ سے سقوط کی طرف اشارہ ہے۔ پس حاصل یہ ہے کہ وجوب قضاء اس زیادتی کے سقوط کے ساتھ جو شرف وقت کے ساتھ ثابت ہوئی ہے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، ہنسبت دوسری وجہ کے، وہ یہ کہ شرف وقت کی رعایت کے ساتھ وجوب قضاء ہو جیسا کہ ادا اس کے ساتھ واجب ہے، گویا اعتراض ہوتا ہے کہ شرف وقت کے سقوط میں ترک احتیاط لازم آتا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ شرف وقت کی رعایت سے شرف وقت کے سقوط میں زیادہ احتیاط ہے، اور زیادتی احتیاط پر دلیل فخر الاسلام کا قول ہے: ”لأن ما ثبت بشرف الوقت إلى آخره“، اس کا معنی یہ ہے کہ شرف وقت زیادتی کو بھی واجب کرتا ہے اور نقصان کو بھی۔ پس زیادتی یہ ہے کہ صوم رمضان کو باقی تمام ایام کے صیام پر فضیلت حاصل ہے، اور نقصان صوم مقصود کا واجب نہ ہوتا ہے۔ پس جب رمضان گزر گیا تو اس زیادتی کی رعایت کا وجوب ساقط ہو گیا بناءً بر مذکور کہ دوسرے رمضان سے قبل حیوة و ممات کا امکان ہے، تو چاہئے کہ وہ نقصان بطریق اولی ساقط ہو جس کا جبیرہ اس زیادتی سے ہو رہا تھا اور وہ (نقصان) صوم مقصود کا انعدام ہے، وجہ اولویت یہ ہے عبادت ایسی چیز ہے کہ جس کے اثبات میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے تو سقوط نقصان، سقوط زیادت سے زیادہ اولی ہے۔ اور یہ بھی ہے کہ شرف وقت کی زیادت کا سقوط صرف موت کے خوف سے ثابت ہوتا ہے جب کہ سقوط نقصان جو کہ صوم مقصود سے عبارت ہے موت کے خوف اور اعتکاف کی نذر دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔

پس جب مذکورہ زیادت ساقط ہوگئی تو نقصان مذکور بھی بطریق اولی ساقط ہو جائے گا، اور سقوط نقصان

صوم مقصود کے وجوب سے عبارت ہے لہذا معلوم ہوا کہ شرف وقت کا سقوط صوم مقصود کو واجب کرتا ہے اور بلا شک صوم مقصود کی فضیلت کے ساتھ قضاء کا وجوب زیادہ احتیاط پر مبنی ہے نسبت اس کے کہ شرف وقت کی فضیلت کے ساتھ وجوب قضاء ہو، کیونکہ شرف وقت کی فضیلت ایسی فضیلت ہے جس کا فوت ہونا اکثر و اغلب ہے، بخلاف صوم مقصود کے۔ یہ اصول فخر الاسلام کی مشکل مباحث میں سے ہے، بعض حواشی میں دونوں وجہوں کی تفسیر میرزی بیان کردہ تفسیر سے مختلف کی گئی ہے، لیکن ارباب عقول اور ماہرین علوم پر یہ بات مخفی نہیں کہ وہ دلیل جس سے زیادہ احتیاط پر استدلال کیا گیا ہے میرے ذکر کردہ کلام پر دلالت کرتی ہے نہ کہ ان کے توہم پر، اللہ تعالیٰ ہی کے لئے تمام تعریفیں ہیں جو کہ سیدھی راہ دکھانے والا ہے۔

فلان قیل فعلى هذا الأصل.....

عبارت سابقہ پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ہم نے کہا جس نص سے اداء واجب ہوتی ہے، قضاء بھی اسی نص سے واجب ہوتی ہے، قضاء کے لئے نص جدید کی ضرورت نہیں، اس بات کو لیکر معترض کہتا ہے کہ ایک آدمی نے نذر مانی کہ وہ رمضان میں اعتکاف کرے گا لیکن جب رمضان آیا تو اس نے روزے رکھے لیکن اعتکاف نہ کر سکا اب آپ کے قول کے مطابق یوں ہوتا چاہیے کہ آئندہ سال جب رمضان آئے تو اس میں وہ اعتکاف کرنے لے گا کہ قضاء ادا کے مثل ہو اور جس نص سے اداء ثابت ہوئی اسی سے قضاء ثابت ہو، لیکن آپ اس کی اجازت نہیں دیتے اور کہتے ہیں کہ یہ بندہ نقلی روزے رکھ کر اس میں اعتکاف کرے گا، تو یہاں قضاء نقلی روزوں کے ضمن میں اعتکاف کرتے ہوئے ہو رہی ہے نہ کہ رمضان کے روزوں میں اعتکاف کرتے ہوئے، جیسے اداء واجب تھا، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ زبان سے تو کہتے ہیں کہ جس نص سے اداء ثابت ہوتی ہے اسی سے قضاء ثابت ہوگی، لیکن در پردہ آپ اس کے پوری طرح قائل نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر اصلاً حکم یہ ہے کہ نقل روزوں کے ضمن میں اعتکاف ہو لیکن اس بندے نے رمضان المبارک کا نام لیا تو رمضان المبارک کے مہینے کی برکت اور فضیلت کی وجہ سے ہم نے کہا چلو رمضان میں اعتکاف کر لے، لیکن جب اس نے رمضان المبارک کے روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا، حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا لہذا دوبارہ ہٹ کر کسی اور طرف نہ جائے گا، اس پر دلیل یہ ہے کہ جب رمضان کا مہینہ گزر گیا اور اس بندے نے روزے تو رکھ لئے، لیکن اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کے لئے دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۱۔ ایک صورت یہ ہے کہ آئندہ رمضان کا انتظار کرے اور اس میں اعتکاف کر لے۔ ۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ صوم مقصود یعنی نقلی روزوں

کے ضمن میں اعتکاف کرے۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ دوسری صورت اولیٰ اور احوط ہے، کیونکہ رمضان کا آنا اور اس کا زندہ رہنا اس کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ درمیان میں گیارہ مہینے ہیں جن میں موت اور زندگی کا کوئی پتا نہیں۔ علامہ فخر الاسلام صاحب نے اس سلسلے میں جو کچھ کہا ہے ہمارا کلام ان کے کلام کا خلاصہ اور نچوڑ ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب

فکانه یرد علیہ.....: سوال یہ ہے کہ آپ کا قول تو احتیاط کے خلاف ہے، کیوں کہ احتیاط اس میں تھی کہ دوسرے رمضان میں اعتکاف کی اجازت دی جاتی تو جیسے نذرمانی تھی اسی طرح پوری ہو جاتی لیکن آپ کہہ رہے ہیں کہ دوسرے رمضان کا انتظار نہ کرے بلکہ نفلی روزے رکھ کر اس کے ضمن میں اعتکاف کرے۔

اس کے جواب کو سمجھنے کے لئے ذرا تھوڑی سی توجہ کی ضرورت ہے، جواب یہ ہے کہ یہ شرف وقت کا سقوط شرف وقت کی رعایت رکھنے سے احوط ہے، اس احوطیت پر دلیل فخر اسلام کا یہ قول ہے کہ شرف وقت کی رعایت رکھنے سے دو چیزیں لازم آتی ہیں: ۱- ”زیادت“ جو کہ رمضان المبارک کے مہینے کی وجہ سے حاصل ہو رہی ہے۔ ۲- ”نقصان“ جو کہ صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے ساقط ہونے سے لازم آتا ہے۔ لہذا اگر یہ بندہ رمضان المبارک میں روزوں کے دوران اعتکاف کرتا تو صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے سقوط کی وجہ سے ”نقصان“ لازم آتا، لیکن فضیلت وقت والی ”زیادت“ کے ذریعے سے اس کا جبیرہ ہو جاتا لہذا ”نقصان“ نقصان نہ رہتا، وہ ختم ہو جاتا، لیکن جب رمضان المبارک گزر گیا اور اس آدمی نے اس میں روزے رکھے لیکن اعتکاف نہیں کیا تو وہ ”زیادت“ جو فضیلت وقت کی وجہ سے حاصل ہو رہی تھی وہ ہاتھ سے نکل گئی، اس لئے کہ یہ رمضان المبارک گزر گیا اور آئندہ رمضان تک گیارہ ماہ کا وقت ہے، جس میں موت کا امکان موجود ہے، لہذا اب اس نقصان کو بھی ختم ہو جانا چاہیے، جس کا جبیرہ فضیلت وقت کی زیادت سے ہو رہا تھا، نقصان سے مراد ہے نفلی روزوں کا واجب نہ ہونا ہے، بہر حال جب زیادت ساقط ہو تو ”نقصان“ کو بطریق اولیٰ ساقط ہونا چاہیے، اس اولویت کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے ثابت کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے، لہذا ”نقصان“ کا ساقط ہونا ”زیادت“ کے ساقط ہونے سے اولیٰ ہے۔

مصنفؒ نے سقوط نقصان کی اولویت پر یوں روشنی ڈالی ہے، کہ سقوط نقصان کی اولویت کی دو چیزیں ہیں:

۱- سقوط نقصان سے صوم مقصود یعنی نفلی روزے واجب ہو جاتے ہیں جو کہ عبادت ہے اور عبادت کرنا احوط ہے، ترک عبادت سے، اور عبادت کا واجب ہونا اولیٰ ہے عبادت کی نفی سے، اور عبادت میں اضافہ بہتر ہے نقصان سے، لہذا

معلوم ہوا کہ عبادت میں نقصان کا ساقط ہونا زیادت کے سقوط سے اولیٰ ہے۔

اولیت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ”زیادت“ صرف موت کے خوف کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہے، جب کہ ”نقصان“ کے سقوط کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں: ۱- موت کا خوف، ۲- اعتکاف کی نذر۔ اس سے معلوم ہوا کہ ”زیادت“ قلیل السقوط ہے اور ”نقصان“ کثیر السقوط ہے، لہذا قلیل السقوط جب ساقط ہو جائے تو کثیر السقوط بطریقہ اولیٰ ساقط ہوگی، چنانچہ جب ”زیادت“ ساقط ہو تو ”نقصان“ کو بطریقہ اولیٰ ساقط ہونا چاہیے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ شرف وقت کا سقوط، صوم مقصود کو واجب کرتا ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وجوب قضاء، صوم مقصود کی فضیلت کے ساتھ احوط ہے، اس وجوب قضاء سے جو شرف وقت کی فضیلت کے ساتھ ہو، اس لئے کہ فضیلت وقت کا فوت ہونا، صوم مقصود کی فضیلت کے فوت ہونے سے زیادہ اور اغلب ہے۔

آخر میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ اپنی بات کرتے ہیں کہ اس مسئلہ کی وضاحت لوگوں نے مختلف طرح سے کی ہے لیکن ذہین اور علوم سے مناسبت رکھنے والے لوگوں پر مخفی نہ ہو کہ جس طرح ہم نے وجہین کی وضاحت کی ہے اس طرح کسی اور نے نہیں کی، اس وجہ کو مختصر طور پر یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ رمضان میں اعتکاف کرنے سے ایک طرف فضیلت کی زیادت ثابت ہوتی ہے تو دوسری طرف صوم مقصود سے اعتکاف ہٹ جانے کا نقصان ہوتا ہے، البتہ نقصان کا جبیرہ زیادت سے ہو رہا تھا، لیکن جب روزے رکھے اور اعتکاف نہیں کیا جس زیادت سے جبیرہ ہو رہا تھا وہ بھی ہاتھ سے نکل گئی، لہذا نقصان نہ ہونے دیا جائے اور اعتکاف صوم مقصود کے ضمن میں کیا جائے۔

اداء کے اقسام کا بیان

والاداء إما كامل وهو أن يؤدي بالوصف الذي شرع، كالجماعة، أو قاصر إن لم يكن به كصلوة المنفرد والمسبوق منفرداً، أو شبيهه بالقضاء كفعل اللاحق فإنه أداء باعتبار الوقت، وقضاء؛ لأنه يقضى ما انعقد له إحرام الإمام بمثله فكأنه خلف الإمام فعلى هذا إن اقتدى المسافر بمثله في الوقت، ثم سبقه الحدث، ثم أقام إما بدخول مصره ليتوضأ، وإما بنية الإقامة في غير مصره، وقد فرغ إمامه يني ركعتين باعتبار أنه قضاء، والقضاء لا يتغير أصلاً، لا بالإقامة ولا بالسفر وإن لم يفرغ أي: إمامه، وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق المقتدي حدث فدخل مصره للوضوء، أو نوى الإقامة والإمام لم يفرغ، يتم أربعاً؛ لأن نية الإقامة اعترضت على الأداء فصار فرضه أربعاً أو كان هذا

المسافر مسبوقاً أي: كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقاً، أي اقتدى بعد ماصلي الإمام ركعة، فلما تم صلوة الإمام نوى المقتدي الإقامة، فإنه يتم أربعاً؛ لأن نية الإقامة اعترضت على قدر مسبق وهو مؤيد لهذا القدر من كل الوجوه؛ لأن الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضياً لما التزم أداه مع الإمام أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلوة مع الإمام فيكون في المقنن الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضياً، أو تكلم أي تكلم اللاحق بعد فراغ الإمام أو قبله وتوى الإقامة، يتم أربعاً؛ لأنه أداه فيتغير بالإقامة؛ لأن عليه الاستيناف، فإذا استأنف يكون مؤدياً من كل الوجوه، فنية الإقامة اعترضت على الأداء، فيتم أربعاً.

ترجمہ: اداء یا تو کامل ہوگی اور وہ یہ ہے کہ وصف شروع بہ کے ساتھ اداء کیا جائے جیسے باجماعت نماز، یا قاصر ہوگی اگر اس کے ساتھ نہ ہو، جیسے منفرد کی نماز اور مسبوق کی اکیلے نماز یا قضا کے مشابہ ہوگی جیسا کہ لاحق کا فعل کیونکہ یہ وقت کے اعتبار سے اداء ہے جب کہ قضاء اس لئے ہے کہ یہ اس نماز کی قضاء کر رہا ہے جس کے لئے امام کی تحریمہ منعقد ہوئی تھی، گویا کہ یہ امام کے پیچھے ہے، اسی پر (تفرج ہے کہ) اگر مسافر نے وقت میں مسافر کی اقتدا کی پھر اسے حدث لاحق ہو گیا، پھر وہ مقیم ہو گیا، وضو کے لئے اپنے شہر میں داخل ہونے یا دوسرے شہر میں نیت اقامت سے اس حال میں کہ امام نماز سے فارغ ہو گیا تو یہ دو رکعتوں کی بناء کرے گا اس اعتبار سے کہ یہ قضاء ہے، اور قضاء سفر و اقامت سے تبدیل نہیں ہوتی، اور اگر امام فارغ نہ ہو صورت مسئلہ یہ ہے کہ مسافر وقت میں مسافر کی اقتداء کرے پھر مقتدی کو حدث لاحق ہو جائے اور وضو کے لئے اپنے شہر میں داخل ہو، یا اقامت کی نیت کر لے اس حال میں کہ امام فارغ نہیں ہوا تو یہ چار رکعتیں پوری کرے گا، کیونکہ نیت اقامت اداء پر وارد ہوئی ہے تو اس کا فرض چار (رکعتیں) ہوگا۔

یہ مسافر مسبوق ہو یعنی وہ مسافر جس نے مسافر کی اقتداء کی ظہر کی نماز میں اپنے وقت میں وہ مسبوق ہو یعنی امام کے ایک رکعت پڑھنے کے بعد اقتداء کی ہو، پس جب امام نے نماز پوری کی اور مقتدی نے اقامت کی نیت کر لی تو یہ چار رکعتیں پوری کرے گا، کیونکہ نیت اقامت اس حصہ پر وارد ہوئی جس میں وہ مسبوق ہوا اور وہ اس مقدار کو من کل الوجوه اداء کرنے والا ہے کیونکہ وقت باقی ہے اور اس نے اس حصے کا امام کے ساتھ اداء کا التزام نہیں کیا کہ وہ قضاء کرنے والا شمار ہو، اس وجہ سے کہ اس نے اداء میں امام کا التزام کیا ہے، جہاں تک لاحق کا تعلق ہے تو اس نے پوری نماز کی اداء کا امام کے ساتھ التزام کیا ہے، لہذا

اس مقدار میں جس میں اسے حدث لاحق ہوا ہے اور امام کے ساتھ ادا نہیں کر سکا قضاء کرنے والا نہیں ہوگا، یا امام کے فارغ ہونے کے بعد یا پہلے لاحق نے بات کر لی اور اقامت کی نیت کر لی تو چار رکعتیں پوری کرے گا، اس لئے کہ یہ ادا ہے اور اداء اقامت سے تبدیل ہوتی ہے کیونکہ اس پر استیفاء واجب ہے، پس جب وہ استیفاء کرے گا تو من کل الوجوه مودی ہوگا تو اقامت کی نیت اداء پر وارد ہوئی لہذا چار رکعتیں پوری کرے گا۔

اداء کی تین قسمیں ہیں

والاداء إما کامل : ادا اور قضاء کی تعریفیں ذکر کرنے کے بعد اب ان کی تقسیم کر رہے ہیں، اداء کی تین قسمیں ہیں: ۱- اداء کامل، وہ یہ ہے کہ حکم جس وصف کے ساتھ واجب ہوا ہو اسی وصف کے ساتھ اداء کیا جائے جیسے نماز باجماعت ۲- ادا قاصر، وہ یہ ہے کہ حکم کو وقت میں پورا تو کیا جائے لیکن جس وصف کے ساتھ واجب ہوا ہے اس وصف کے ساتھ نہ ہو جیسے تنہا نماز پڑھنا ۳- اولہ مشابہ بالقضاء، وہ یہ ہے کہ انسان حکم کو وقت کے اندر پورا کرے لیکن جس طرح پورا کرنے کا اس نے التزام کیا تھا اس طرح پورا نہ کر سکے جیسے لاحق آدمی کا فعل۔ لاحق وہ شخص ہے جو امام کے ساتھ نماز کی ابتداء کرنے لیکن اس کا وضوء ٹوٹ جائے وہ وضوء کرنے جائے، ایک یا ایک سے زیادہ رکعتیں اس کی رہ جائیں۔ اس کی چھوٹی ہوئی رکعتیں وقت کے اندر ہونے کی وجہ سے اداء ہیں، لیکن قضاء کے ساتھ مشابہ ہیں، اس لئے کہ وہ اس نماز کی قضاء کر رہا ہے، جس کے لئے امام کی تحریم منعقد ہوئی تھی، لہذا یہ اداء شبیہ بالقضاء ہے۔

اس کو سمجھانے کے لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے مسئلے کے چار رخ ذکر کئے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی مسافر ہے جس امام کی اقتداء میں وہ نماز ادا کرنا چاہتا ہے وہ بھی مسافر ہے تو ایسی صورت میں چار رکعت والی نماز دو رکعت ادا کرنی ہوگی، لیکن اگر امام مقیم ہوتا تو یہ مسافر بھی چار رکعات ادا کرتا اور اگر امام مسافر ہوتا اور مقتدی مقیم ہوتا تو پھر بھی یہ مقتدی چار ادا کرتا، اس صورت کو عمومی حالت میں ناپسند کیا گیا ہے، کیونکہ اکثر لوگوں کو حکم معلوم نہیں ہوتا کہ فراغت امام کے بعد مقتدی کو کیا کرنا چاہئے۔

① بہر حال یہاں صورت یہ ہے کہ امام بھی مسافر ہے اور مقتدی بھی مسافر ہے، مقتدی نے امام کے ساتھ نیت باندھنے کے بعد ایک رکعت پڑھی، پھر اس کا وضوء ٹوٹ گیا، وہ وضوء بنانے کے لئے اپنے شہر میں چلا گیا یا یہ ہے کہ وہیں پر وضوء بنانے لگا اور اس نے یہاں اقامت کی نیت کر لی، جب یہ واپس آیا تو امام فارغ ہو چکا تھا، اس صورت میں یہ صرف دو رکعات نماز پڑھے گا، چار پوری نہیں کرے گا، کیونکہ اس کی نماز اداء شبیہ بالقضاء ہے، کیونکہ

یہ امام کی فراغت کے بعد اداء کر رہا ہے، اس مسئلے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ لاحق کا فعل وقت میں اداء ہونے کی وجہ سے اداء ہے لیکن جس طرح اس نے التزام کیا تھا اسی طرح پورا نہیں کر رہا، اس لئے یہ مشابہ بالقضاء ہے، کیونکہ قضاء اقامت اور سفر سے متغیر نہیں ہوتی یہ تھا مسئلہ کا پہلا رخ.....

۲ مسئلہ کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اس نے جب اقامت کی نیت کر لی یا اپنے شہر میں وضو کے لئے داخل ہوا، واپس جا کر امام کے ساتھ شریک ہوا، اور امام ابھی تک فارغ نہیں ہوا تھا تو اس کو مکمل چار رکعت اداء کرنی ہوں گی، اس لئے کہ یہ نیت اقامت اداء کو عارض ہو گئی، اور یہ ادا کا وصف بنی ہے، جب نیت اقامت ادا کا وصف بنے تو چار رکعتیں اداء کرنی ہوتی ہیں، لہذا چار رکعات مکمل ادا کرے گا۔

۳ مسئلہ کا تیسرا رخ یہ ہے کہ یہ مسافر مسبوق ہو یعنی امام کی ایک رکعت یا زیادہ حصہ اداء کرنے کے بعد نماز میں شامل ہوا ہو، پھر اس کا وضو ٹوٹا اور وضو بنانے گیا، وہیں اقامت کی نیت کر لی یا اپنے شہر میں داخل ہو گیا تو یہ مقیم ہو جائے گا لہذا اب چار رکعات پوری کرے گا اس لئے کہ نیت اقامت بقدر سابق کا وصف بنا ہے اور اس ماسبق میں چونکہ امام اداء کرنے والا ہے اور جب اقامت وصف بنے اداء کے لئے تو پھر چار رکعت ادا کرنی ہیں، اس مسئلے میں لاحق اور مسبوق دونوں کے اعتبار سے فرق کیا گیا ہے، لاحق وہ ہوتا ہے جو امام جیسی نماز اداء کرنے کی نیت کرتا ہے پھر وضو ٹوٹتا ہے، اور مسبوق وہ ہوتا ہے جو امام جیسی نماز کی نیت نہیں کرتا بلکہ جو حصہ نماز کا باقی ہو امام کے ساتھ اس کو اداء کرنے کی نیت کرتا ہے۔

۴ مسئلے کا چوتھا رخ یہ ہے کہ وہ مسافر جو مسافر کا مقتدی ہے جب اس نے وضو کر لیا اور اقامت کی نیت کی یا شہر میں داخل ہونے کی وجہ سے مقیم بنا، اب امام کی فراغت سے پہلے یا اس کی فراغت کے بعد اس نے باتیں کر لی تو ایسی صورت میں اس کی نماز ٹوٹ گئی، نئے سرے سے نماز پڑھے گا، ظاہر ہے یہ مقیم ہے لہذا چار رکعات پڑھے گا۔

لاحق اور مسبوق کی نماز میں فرق

ولهذا لا یقرأ اللاحق ولا یسجد للسهو أي: لأجل أن اللاحق كأنه خلف الإمام یقرأ ولا یسجد للسهو أي: إذا سهی فی القدر الذی لم یصل مع الإمام، لا یسجد للسهو کالمقتدی إذا سهی لا یسجد للسهو، بخلاف المسبوق فإنه منفرد فیما سبق فیکرأ ویسجد للسهو، وأما القضاء فإما بمثل معقول كالصلوة للصلوة، وإما بمثل غیر معقول كالغفلة للصوم وثواب النفقة للحج، وكل ما لا یعقل

لہ مثل قربۃ لا یقضی إلا بنص كالوقوف بعرفۃ ورمی الجمار والأضحیۃ وتکبیرات التشریق، فإنہا علی صفتہ الجہر لم تعرف قربۃ إلا فی هذا الوقت؛ لأن الأصل فیہ الإخفاء۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ﴾ وقال اللہ تعالیٰ ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرَعًا وَخِيفَةً﴾ فإن كونہا قربۃ مخصوص بزمان۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے لاحق قرأت نہیں کرتا اور نہ سجدہ سہو کرتا ہے، یعنی اس وجہ سے کہ لاحق گویا کہ امام کے پیچھے ہوتا ہے قرأت نہیں کرتا اور سجدہ سہو بھی نہیں کرتا، یعنی اس حصہ میں جس میں امام کے ساتھ نہیں تھا اگر بھول گیا تو سجدہ سہو نہیں کرے گا جیسا کہ مقتدی اگر بھول جائے تو سجدہ سہو نہیں کرتا، برخلاف مسبوق کے کہ جس حصے میں مسبوق ہے اس حصہ میں منفرد ہوگا لہذا قرأت بھی کرے گا اور سجدہ سہو بھی کرے گا۔ جہاں تک تعلق ہے قضاء کا تو قضاء یا تو مثل معقول سے ہوگی جیسے نماز، نماز کے لئے، یا مثل غیر معقول کے ساتھ ہوگی، جیسے فدیہ، روزے کے لئے اور حج کے لئے خرچ کا ثواب، اور ہر وہ چیز جس کا مثل معقولی نہ ہو تو اس کی قضاء صرف نص سے ہوگی، جیسے عرفہ میں قیام، جمرات کو کنکریاں مارنا، قربانی اور تکبیرات تشریق کہ یہ بطور جہر کے شریعت میں قربت معروفہ نہیں ہیں مگر اس وقت مخصوص میں، کیونکہ ان میں اصل اخفاء ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَعًا وَخِيفَةً﴾ اپنے رب کو دل میں یاد کر عاجزی کے ساتھ اور آہستہ آواز سے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرَعًا وَخِيفَةً﴾ اپنے رب کو پکارو، عاجزی کے ساتھ اور آہستہ آواز میں۔ ان تکبیرات تشریق کا بلند آواز سے پڑھنے کا قربت ہونا اس وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔

لاحق اور مسبوق کی نماز میں فرق

ولهذا لا یقرأ اللاحق : مسبوق اور لاحق کی نماز میں فرق کے متعلق مصنفؒ نے کہا ہے کہ لاحق کا فعل مقتدی کے فعل کی طرح ہے، لہذا لاحق بقیہ نماز اس طرح اداء کرے گا گویا وہ اب بھی امام کے پیچھے ہے، لہذا قرأت نہیں کرے گا اور اگر اس سے ایسا فعل صادر ہوا جو سجدہ کو واجب کرتا ہے تب بھی یہ سجدہ سہو نہیں کرے گا، اور مسبوق بقیہ نماز کو پڑھتے ہوئے قرأت بھی کرے گا، اگر سجدہ سہو واجب ہو گیا تو سجدہ سہو بھی کرے گا کیونکہ یہ منفرد کی طرح ہے۔

قضاء کی اقسام ثلاثہ کا بیان

وأما القضاء فإما بمثل معقول: اداء کی تین قسمیں بیان کی گئیں، اب قضاء کی بھی تین قسمیں ہیں:

① قضاء بمثل معقول: یعنی قضاء ایسے مثل سے ہو کہ مثل اور مثل کے درمیان مماثلت معقول ہو مثلاً: کسی سے

نماز یا روزہ رہ گیا اور نماز روزہ ہی سے قضاء بجالاتا ہے، تو دونوں نمازوں اور دونوں روزوں میں مماثلت معقول ہے۔

② قضاء بمثل غیر معقول: مثلاً: شیخ فانی کا روزہ رہ جائے اور وہ فدیہ ادا کرے تو ظاہر ہے روزہ اور فدیہ کے

درمیان مماثلت معقول نہیں، کیونکہ روزہ بھوک کا نام ہے اور فدیہ اشباع یعنی مسکین کے پیٹ کو بھرنے کا نام ہے، اسی

طرح ایک شخص پر حج واجب ہے لیکن شیخ فانی ہونے کی وجہ سے وہ حج بذل کر دیتا ہے یعنی کسی دوسرے شخص کو خرچ

دے کر حج کے لئے بھیجتا ہے، تو حج اور اخراجات کے درمیان مماثلت غیر معقول ہے، یہاں مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے

الفاظ ”وَأَمَّا النَّفَقَةُ لِلْحَجِّ“ ہیں بیدر حقیقت ایک اختلاف کی طرف اشارہ ہے، وہ اختلاف یہ ہے کہ بعض

حضرات کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے حج کرے تو یہ حج اس کی طرف سے ہوگا البتہ اخراجات برداشت

کرنے والے کو صرف ثواب ملے گا، اس لئے کہ عبادات بدعیہ میں نیابت جاری نہیں ہوتی، البتہ حج میں مالی عبادت

ہونے کا شائبہ موجود ہے، کیوں کہ اس میں زاد راہ اور سواری کی طرف احتیاج ہوتی ہے، لہذا افعال حج کی مباشرت

کی وجہ سے حج مامور بہ کی طرف سے ادا ہوگا، اور اخراجات برداشت کرنے کی وجہ سے آمر یعنی بھیجنے والے کو ثواب

ملے گا۔ لیکن احادیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے ظاہر مذہب یہی ہے کہ حج آمر کی طرف سے ہوگا۔

یہاں عبارت میں جو الفاظ استعمال ہوئے ہیں، وہ ہیں: ”وَأَمَّا النَّفَقَةُ لِلْحَجِّ“ یہ الفاظ درست نہیں

ہیں، اس لئے کہ یہاں تمثیل بیان ہو رہی ہے، ”قضاء“ کی یا ”مثل“ کی اور ثواب نہ تو ”قضاء“ کی تمثیل ہے اور نہ ہی

”مثل“ کی، لہذا یوں کہنا چاہیے، ”وَالْإِنْفَاقُ لِلْحَجِّ“ کذا صرح به المحشی والشارح۔

ایک مسئلہ کی وضاحت

وكل ما لا يعقل له مثل: یہاں سے ایک مستقل مسئلے کو بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ ہر وہ

مامور بہ جس کے لئے کوئی ایسا مثل نہ ہو جس کی قربت معقول ہو تو ایسی صورت میں اس کی قضاء نص جدید کے بغیر

درست نہیں، پہلے یہ قاعدہ گزرا تھا کہ قضاء کے لئے ہمارے ہاں نص جدید کی ضرورت نہیں، لیکن یہ صورت اس قاعدہ

سے مستثنیٰ ہے۔ ہاں اگر نص جدید یہ بتائے کہ تمہارے ذمے قضاء ہے تو ٹھیک ورنہ اس کی قضاء نہیں، مثلاً: وقوف

عرفہ کا مثل معقول نہیں، اسی طرح رمی جمار، قربانی، تکبیرات تشریق یہ افعال اپنے اوقات سے ہٹ کر دوسرے اوقات میں کرے تو ان کا بھی قربت والا مثل معقول نہیں لہذا ان کی قضاء کے لئے نص جدید ہے تو درست ورنہ نہیں۔ تکبیرات تشریق کے بارے میں تفصیل ہے کہ اونچی آواز سے تکبیر کہنا ایام تشریق میں قربت ہے، اس کے علاوہ دیگر اوقات میں اونچی آواز سے قربت نہیں، اس لئے کہ پکار میں اصل آہستگی ہے اور اونچی آواز سے ذکر ان ایام میں تو عبادت اور قربت ہے لیکن دوسرے ایام میں ان کو اس طرح ادا کرنا عبادت اور قربت نہیں، کیونکہ اصل آہستگی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَإِذْ كَرَّ رَبُّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ﴾ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرَّعًا وَخِيفَةً﴾۔

کلام سابق کی مزید وضاحت

ولا يقضى تعديل الأركان؛ لأن إبطال الأصل بالوصف باطل، والوصف وحده لا يقوم بنفسه، فلم يسق إلا الإثم، وكذا صفة الجودة أي: لا تقضى؛ لأن إبطال الأصل إلى آخره إذا أدى الزيوف في الزكوة، فلان قيل: فلم أوجبتم الفدية في الصلوة قياساً أي على الصوم، هذا إشكال على قوله: وما لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى إلا بالنص وقد عدم النص بوجوب الفدية، فإذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم، وهذا حكم لا يدرك بالقياس، فينبغي أن لا يقاس عليه غيره، وأما الأضحية فلأن إراقة الدم لم تعرف قرينة في غير هذه الأيام ولا يدري أن التصديق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقرينة الإراقة أم لا؟ والتصديق بالعين أو القيمة في الأضحية، قلنا: يحتمل في الصوم التعليل بالعجز قلنا: بالوجوب احتياطاً فيكون إتياناً بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول فإنه يحتمل أن يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة، وإن لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتياً بالمندوب ومحملاً قال: في هذا الموضع نرجو القبول. وفي الأضحية؛ لأن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين إلا أنه نقل إلى الإراقة تطبيحاً للطعام وتحقيقاً لضیافة الله، لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو أن الأصل في العبادة المالية التصديق بالعين في الوقت، حتى لم نقل: إن التصديق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص، وعملنا به بعد الوقت احتياطاً، فلهذا الإشارة ترجع إلى قوله وعملنا به بعد الوقت إذا جاء العام الثاني لم ينتقل إلى التضحية؛ لأنه لما احتمل جهة إصالته

ووقع الحکم به لم یبطل بالشک.

ترجمہ: اور تعدیل ارکان کی قضاء نہیں، کیونکہ وصف کی وجہ سے ابطال اصل باطل ہے اور خود وصف اکیلا قائم ہو نہیں سکتا تو گناہ کے علاوہ کچھ بھی (لازم) نہیں ہوگا، اسی طرح صفت جودت ہے یعنی اس کی بھی قضا نہیں بناء بر مذکور، جب زکوٰۃ میں کھوٹے دراہم ادا کر دے۔ اگر کہا جائے کہ نماز کو روزے پر قیاس کرتے ہوئے کیوں فدیہ واجب کیا گیا؟

یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول پر اشکال ہے کہ جس چیز کا مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضا نص ہی سے ہوگی جب کہ وجوب فدیہ میں نص نہیں پائی گئی جب شیخ فانی سے نماز فوت ہو جائے، اور نص تو روزے میں وارد ہوئی ہے جب کہ یہ ایسا حکم ہے جس کا ادراک قیاس سے ممکن نہیں، لہذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کرنا چاہیے اور جہاں تک تعلق ہے قربانی کا تو اس لئے کہ ان لیاہم کے علاوہ میں خون بہانا قربت معروفہ نہیں اور یہ معلوم نہیں کہ بعینہ بکری کا صدقہ کرنا یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا آیا وہ خون بہانے کی قربت کے مماثل ہے یا نہیں۔

ہم نے کہا کہ روزے میں عجز کی علت کا احتمال ہے تو ہم نے احتیاطاً وجوب فدیہ کے بارے میں کہا لہذا یہ مندوب یا واجب کا اداء کرنا ہوگا اور ہم اللہ تعالیٰ سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں، کیونکہ یہ احتمال ہے کہ فدیہ نماز کی قضا کے لئے واجب ہو اور اگر واجب نہ ہو تو کم از کم مندوب کا اداء کرنا ہوگا جب کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس جگہ فرمایا ہے کہ ”ترجوا القبول“ ہم اللہ تعالیٰ سے اس کی قبولیت کی امید رکھتے ہیں۔ اور قربانی میں اس لئے کہ عبادت مالیہ میں اصل تصدق بالعین الشاة ہے مگر طعام پاکیزہ بنانے کے لئے اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ضیافت کے لئے (تصدق بالعین سے) اراۃ دم کی طرف انتقال ہوا، لیکن ہم نے اس تعلیل ظنی پر عمل نہیں کیا، وہ (تعلیل ظنی) یہ ہے کہ قربانی کے وقت میں عبادت مالیہ میں اصل تصدق بالعین ہے یہاں تک کہ ہم نے یہ نہیں کہا کہ قربانی کے وقت میں تصدق بالعین جائز ہے اور وقت کے بعد ہم نے احتیاطاً اس پر عمل کیا اسی وجہ سے ”اشارہ“ و عملنا به بعد الوقت کی طرف ہے جب دوسرا سال آیا تو حکم اراۃ دم کی طرف منتقل نہیں ہوگا کیونکہ جب تصدق بالعین میں جہت اصالت کا احتمال ہے اور حکم اس کی طرف منتقل بھی ہو چکا تو اب یہ حکم شک سے باطل نہیں ہوگا۔

ولا یقضی تعدیل الأركان.....

یہ اسی مسئلہ کا تسلسل ہے اور دو مسئلے بطور تفریع یہاں ذکر کر رہے ہیں۔

① مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص سے تعدیل ارکان رہ گئی، تعدیل ارکان ایک واجب اور ضروری امر ہے لیکن تعدیل ارکان کے لئے ایسا مثل نہیں جس کی قربت معقول ہو، لہذا ان کی قضاء نہیں اس لئے کہ اگر اس کی قضاء کرے گا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

① ایک صورت یہ ہے کہ پوری نماز دوبارہ دہرائے لیکن یہ درست نہیں، اس لئے کہ نماز اصل ہے اور تعدیل ارکان وصف ہے اور اصل کو وصف کی وجہ سے باطل کرنا باطل ہے، لہذا نماز کا دہرانا باطل ہے۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ صرف تعدیل ارکان کو ادا کرے یہ بھی نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ وصف قائم بنفسہ نہیں ہوتا، لہذا صرف اس کی قضاء بغیر اصل کی قضاء کے ممکن نہیں، جب قضاء الوصف مع الاصل بھی باطل ہے اور قضاء الوصف بدون الاصل کو بھی باطل قرار دیا گیا تو صرف اس کے ذمے گناہ باقی رہے گا۔

② دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے زکوٰۃ میں زیوف ادا کر دیئے، ایسی صورت میں دوبارہ اس کے ذمے جودت کے ساتھ زکوٰۃ نہیں آئے گی، اس لئے کہ اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۱- ایک صورت یہ ہے کہ دوبارہ زکوٰۃ ادا کرے، یہ درست نہیں، اس لئے کہ اس میں صفت کے لئے اصل کو باطل کرنا ہے ۲- دوسری صورت یہ ہے کہ صرف جودت ادا کرے یہ بھی درست نہیں، کیوں کہ یہ تو وصف ہے اور وصف قائم بالغیر ہوتا ہے یہ تنہا قائم نہیں ہو سکتا۔

سوال و جواب کا سلسلہ

فہان قبل فلم أوجبتہ.....: دو مسئلوں کو لے کر معترض نے اعتراض کیا ہے کہ آپ نے کہا جس مامور بہ کے لئے ایسا مثل نہ ہو جس کی قربت معقول ہو، تو اس کی قضاء نہیں ہوتی الا انھیں جدید ولا یقاس علیہ غیرہ، یہ زبان سے تو آپ نے کہا لیکن عملی طور پر آپ بھی اس کی قضاء بھی کرتے ہیں اور اس پر قیاس کرتے ہیں، اور یہ بات دو مسئلوں سے معلوم ہوتی ہے۔

① پہلا مسئلہ یہ ہے کہ صلوٰۃ و صوم میں مماثلت نہیں، لیکن آپ صوم پر صلوٰۃ کو قیاس کرتے ہوئے صوم کی طرح صلوٰۃ میں فدیہ کو جائز قرار دیتے ہیں، کہ اگر کسی شخص کی نمازیں رہ جائیں اور وہ مرجائے تو جس طرح روزوں کا فدیہ دیا جاتا ہے شیخ فانی کی طرف سے، اسی طرح نمازوں کا بھی فدیہ دیا جائے گا، حالانکہ روزوں کا فدیہ خود غیر معقول ہے تو اس پر نمازوں کے فدیہ کو کیوں قیاس کیا گیا؟

مصنف نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دراصل فدیہ میں دو احتمال ہیں ۱- فدیہ مختص بالصوم ہو، ۲- فدیہ بجز

عن العبادۃ کی وجہ سے ہو، احتمال ثانی کے اعتبار سے جس طرح صوم کے لئے فدیہ لازم ہے، اسی طرح صلوٰۃ کے لئے بھی لازم ہوگا، احتمال اول کے اعتبار سے فدیہ احتیاطاً مستحب ہے واجب نہیں، لہذا ہم نے فدیہ کا حکم بایں طور دیا ہے کہ یا تو یہ واجب کو اداء کرنا ہے اور یا مستحب کو اداء کرنا ہے، اسی وجہ سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ ہم اللہ سے قبولیت کی امید رکھتے ہیں، یعنی چاہے بطور واجب قبول ہو چاہے بطور مستحب قبول ہو۔

② دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قربانی غیر معقول شیء ہے لہذا اس کی قضاء نہیں ہونی چاہئے، لیکن آپ کہتے ہیں کہ جس کے ذمے قربانی واجب ہے اگر وہ قربانی نہ کر سکا تو بعینہ بکری صدقہ کرے یا قیمت دے دے؟ یعنی اس کی قضاء بجالائے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل چیز تو بعینہ بکری صدقہ کرنا ہے لیکن قربانی کے ایام اللہ تعالیٰ کی ضیافت کے ایام ہیں، اور ان ایام ضیافت کی وجہ سے حکم قربانی کی طرف پلٹ گیا، لیکن جب قربانی کے ایام میں قربانی نہ کر سکا تو پھر حکم اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا۔ اس میں بھی دو احتمال ہیں ۱۔ تصدق بعین الشاة اصل ہو، ۲۔ قربانی اصل ہو، احتمال ثانی پر ایام اضحیہ میں عمل ہوا کہ ضیافت اللہ کے ایام ہیں، جب وہ ایام گزرے تو احتمال اول پر عمل ہوا احتمال انہ الاصل، البتہ قربانی کے ایام میں ہم اس احتمال مظنون پر اس نص کی موجودگی میں عمل نہیں کر سکتے جو قربانی کو واجب کرنے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔

قضاء کی قسم ثالث کا بیان

واما قضاء يشبه الأداء، عطف علی قولہ: ولما بمثل غیر معقول کما إذا أدرك الإمام في العيد راکعاً کبر في ركوعه أي: کبر تکبیرات الزوائد، فإنه وإن فات موضعه، وليس لتكبيرات العيد قضاء؛ إذ ليس لها المثل قرينة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيهاً بالأداء.

ترجمہ: جہاں تک تعلق ہے، اداء شبیہ بالقضاء کا ”واما قضاء.....“ کا ”اما بمثل غیر معقول“ پر عطف ہے جیسے کوئی شخص عید کی نماز میں امام کو حالت رکوع میں پائے تو تکبیرات زائد رکوع میں ادا کرے، اس لئے کہ اگرچہ تکبیرات کا محل فوت ہو گیا ہے لیکن ان کی قضاء نہیں ہے، کیونکہ ان کا کوئی ایسا مثل نہیں جو کہ قربت ہو، لیکن رکوع کو چونکہ قیام کے ساتھ مشابہت ہے تو یہ شبیہ بالاداء ہوگا۔

واما قضاء يشبه الأداء.....

قضاء مشابہ بالاداء: یہ قضاء کی تیسری اور آخری قسم ہے، مثال اس کی یہ ہے کہ ایک آدمی عید کی نماز میں

دیر سے پہنچا، بایں طور کہ اس سے تکبیرات و عید رہ گئیں تو وہ رکوع میں تکبیرات عید کہہ دے گا، یہ ایک اعتبار سے قضاء ہے کہ قیام کے بجائے رکوع میں تکبیرات عید کہہ رہا ہے، لیکن مشابہ بالاداء بھی ہے کہ رکوع کی حالت بھی قیام کی ہی ہے ظاہراً؛ لأن فیہ قیام نصف الجسم، وحکماً؛ لأن مدرک الركوع مدرک الركعة.

حقوق العباد میں ”اداء“ کی اقسام

وحقوق العباد أيضاً تنقسم إلى هذا الوجه، فالأداء الكامل كرد عين الحق في الغصب، والبيع، والصرف، والسلم، لما عقد الصرف والسلم، يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة، فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاءً إذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة، لئلا يكون استبدالاً في بدل الصرف والمسلم فيه؛ لأن الاستبدال فيهما حرام. والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولاً بجناية أو دين أو غيرهما، بأن كان حاملاً أو مريضاً، حتى إذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبي حنيفة، وعندهما هذا عيب، وهو لا يمنع تمام التسليم، وكأداء الزیوف إذا لم يعلم به صاحب الحق، حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلاً لما مر. والأداء الذي يشبه القضاء كما إذا أمهر أباهاً فاستحق، صورة المسئلة أن يكون أب المرأة عبداً لرجل، فتزوجها ذلك الرجل على أن المهر أبوها فاستحق حتى وجبت قيمته للمرأة على الزوج، ولم يقض بها القاضي، حتى ملكه ثانياً، فمن حيث أنه عين حقها أداء، أي: تسليم الزوج إليها أداء فلا يملك منعه، أي: إذا طلبت المرأة من الزوج أن يسلم أباهاً إليها لا يملك الزوج أن يمنعه منها، ومن حيث أن تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء، روي أن رسول الله ﷺ دخل على زبيرة، فأتت بزيرة بتمر، والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام: ألا تعجلين لنا من اللحم نصيباً، فقالت: هو لحم تصدق علينا يا رسول الله! فقال عليه السلام: ”هي لك صدقة ولنا هدية“ فقد جعل تبدل الملك موجباً لتبدل العين حكماً، مع أن العين واحد، ولأن حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث أنه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلاً كلحم الخنزير فإنه حرام لعينه ونجس لعينه، أما إذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار، فإذا تبدل الاعتبار تبدل هذا

المجموع، وقد أراد بالعين هذا المجموع أي الذات مع الاعتبار؛ لأن العين الذي تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع، فلا يعتق قبل تسليمه إليها، ويملك الزوج إعتاقه وبيعه قبله، أي: بيع العبد قبل تسليمه إليها.

ترجمہ: حقوق العباد بھی اس طرح تقسیم ہوتے ہیں پس ادائے کامل جیسے غصب میں بعینہ اس منسوب فی کالوٹا اسی طرح بیع صرف اور سلم میں جب عقد صرف وسلم کیا تو بدل صرف، اور سلم فیہ اس کے ذمہ واجب ہوگا، لہذا مناسب یہ تھا کہ بدل صرف اور سلم فیہ کو حوالہ کرنا قضاء ہوتا، کیونکہ عین اور دین میں فرق ہوتا ہے لیکن شریعت نے اس کو بعینہ وہی واجب قرار دیا جو ذمہ میں تھا تا کہ بدل صرف اور سلم فیہ میں استبدال نہ ہو، کیونکہ ان میں استبدال حرام ہے۔ اور ادائے قاصر جیسے منسوب اور بیع کو جنایت یا دین وغیرہ میں مشغول کر کے لوٹانا یہاں تک کہ اگر اس سبب کی وجہ سے وہ بیع یا شیء منسوب بہ ہلاک ہوگئی تو امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قبضہ ٹوٹ جائے گا۔

جب کہ صاحبین رحمۃ اللہ علیہما کے ہاں یہ غیب ہے جو کہ تمامیت تسلیم کے لئے مانع نہیں ہے، جیسا کہ کھولے سکوں کا ادا کرنا جب کہ صاحب حق کو معلوم نہ ہو یہاں تک کہ اگر وہ ضائع ہو جائیں تو اس کا حق بالکل ختم ہو جائے گا بنا بر مذکور۔ اور اداء شبیہ بالقضاء جیسے کسی نے عورت کا مہر اس کا ”غلام باپ“ مقرر کیا پھر اس میں کسی کا استحقاق ثابت ہوا، صورت مسئلہ یہ ہے کہ عورت کا باپ کسی مرد کا غلام ہو، اس آدمی نے عورت سے شادی کی، اس پر کہ اس کا مہر اس کا ”غلام باپ“ ہوگا، پھر اس میں کسی کا استحقاق ثابت ہوا یہاں تک کہ اس غلام کی قیمت شوہر پر عورت کے لئے واجب ہوگئی، ابھی تک قاضی نے قیمت کا فیصلہ نہیں کیا تھا کہ پھر وہ اس غلام کا دوبارہ مالک بن گیا تو اس اعتبار سے کہ یہ بعینہ اس عورت کا حق ہے لہذا یہ اداء ہوگی یعنی شوہر کا اس عورت کو اس کا ”غلام باپ“ حوالے کرنا، چنانچہ یہ اس کو منع نہیں کر سکتا یعنی اگر عورت شوہر سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس کو اس کا باپ حوالے کر دے تو شوہر منع نہیں کر سکتا۔ اور اس اعتبار سے کہ تبدیل ملک، تبدیل عین کو واجب کرتا ہے قضاء ہے، روایت میں ہے کہ نبی علیہ السلام حضرت بریرہ کے ہاں تشریف لے گئے، حضرت بریرہ نے کھجوریں پیش کیں اس حال میں کہ ہانڈی گوشت سے اٹل رہی تھی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا اس گوشت میں سے ہمارا حصہ نہیں کروگی؟ تو حضرت بریرہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! یہ گوشت مجھ پر صدقہ کیا گیا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ تیرے لئے صدقہ اور

ہمارے لئے ہدیہ ہے۔

لہذا تبدیل ملک کو حکماً تبدیل العین کا موجب قرار دیا باوجودیکہ عین ایک ہی ہے اور اس لئے کہ جب شریعت کا حکم کسی شے کے ساتھ حلت و حرمت وغیرہ کی حیثیت سے متعلق ہو، کہ وہ مملوک ہے نہ کہ بحیثیت ذات متعلق ہو (تو اس چیز کی ملک تبدیل ہونے سے اس کا حکم تبدیل ہو جاتا) یہاں تک کہ اگر حکم بحیثیت ذات متعلق ہو تو کبھی بھی وہ حکم متغیر نہیں ہوگا، جیسے خنزیر کا گوشت کیونکہ یہ حرام لعینہ اور نجس لعینہ ہے، ہاں اگر حکم شریعت اس ذات کے ساتھ بحیثیت اعتبار متعلق ہو تو جب اعتبار تبدیل ہوگا، یہ مجموعہ تبدیل ہوگا اور عین سے یہی مجموعہ یعنی ذات مع الاعتبار مراد ہے، کیونکہ وہ عین جس کے ساتھ حکم شریعت متعلق ہو وہ یہی مجموعہ ہے۔ پس یہ غلام عورت کو حوالہ کرنے سے قبل آزاد نہیں ہوگا جب کہ شوہر اس کو حوالہ کرنے سے پہلے آزاد بھی کر سکتا ہے اور بیچ بھی سکتا ہے۔

و حقوق العباد أيضاً تنقسم.....

اداء اور قضاء کی قسمیں حقوق اللہ میں بیان کر دی گئیں ہیں، اب مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اداء اور قضاء کے یہ اقسام حقوق اللہ کی طرح حقوق العباد یعنی بیوع وغیرہ میں بھی جاری ہوتے ہیں، حقوق العباد میں اداء کی تین قسموں کی مثالیں:

① ادائے کامل کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے ایک شے کو غصب کر لیا اور بعد میں کوئی عیب لگائے بغیر واپس کر دیا، اسی طرح جس چیز کو فروخت کیا تو بیع کو کوئی عیب لگائے بغیر حوالہ کر دیا، اسی طرح بیع صرف میں بدل صرف کو کوئی عیب لگائے بغیر حوالہ کر دیا اسی طرح بیع سلم میں جو مسلم فیہ ہے اس کو بغیر کسی عیب کے حوالہ کر دیا، تو یہ ادائے کامل ہے۔ آخری دو قسموں میں ذرا سی تفصیل ہے، بظاہر تو ہونا یہ چاہئے کہ بدل صرف اور مسلم فیہ کے حوالہ کرنے کو قضاء قرار دیا جائے اس لئے کہ بدل صرف اور مسلم فیہ بوقت بیع متعین نہیں ہوتا، لہذا جب یہ اداء کیا جائے تو گویا یہ عین نہیں بلکہ مثل ہے، اس کو قضاء کہنا چاہئے، لیکن شریعت نے اس کو عین قرار دیا ہے تاکہ لوگ ان میں تبدیلی نہ کریں کیونکہ ان میں تبدیلی کرنا حرام ہے، اس وجہ سے ان کو اداء کی قسموں میں شمار کیا گیا۔

② ادائے قاصر کی مثال یہ ہے کہ کسی شے کو غصب کرنے کے بعد قرض میں مشغول کر کے واپس کر دیا یا کوئی لونڈی تھی اس کو حاملہ بنا کر واپس کر دیا، اسی طرح بیع میں بیع کو قرض میں مشغول کر کے دیا، اگر یہ شے اس عیب کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو تسلیم ٹوٹ جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں اس چیز کا پورے کا پورا ضمان لیا جائے گا،

البتہ صاحبین کے نزدیک جتنا عیب لگایا ہے اس کا ضمان لیا جائے گا پورے مغصوب یا پورے مبیع کا ضمان نہیں لیا جائے گا، ادائے قاصر کی ایک اور مثال یہ ہے کہ ایک آدمی نے قرض خواہ کو کھوٹے سکے دیئے، اور صاحب حق کو معلوم نہیں ہوا، اب اگر یہ دراہم و دنانیر صاحب حق کے ہاں ضائع ہو جائیں تو ایسی صورت میں اس کا حق باطل ہو جائے گا، گویا اس نے لیا ہی نہیں، یہ طرفین کا مذہب ہے، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ صاحب حق کہیں سے کھوٹے سکے لائے، اس کے حوالے کرے اور صحیح لے لے۔

۳ اداء مشابہ بالقضاء کی مثال یہ ہے کہ ایک خاتون کا باپ ایک آدمی کے ہاں غلام ہے، اس خاتون نے اپنے باپ کے آقا سے اس شرط پر شادی کر لی کہ وہ آدمی اس خاتون کو اس کا ”غلام باپ“ بطور مہر دے گا، خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ کوئی اور حقدار اس کا نکل آیا کہ بھائی یہ تو میرا غلام ہے، پھر ابھی تک قاضی نے یہ فیصلہ نہیں سنایا کہ شوہر کے ذمے اس عورت کے لئے اس ”غلام“ کی قیمت کے بقدر مال ہے، اس سے پہلے دوبارہ یہ شخص اس کا مالک بنا، اس صورت میں اس ”غلام“ کو عورت کے حوالے کرنا یہ اداء ہے لیکن اس کو قضاء سے مشابہت ہے، اداء اس اعتبار سے ہے کہ جس ”غلام“ کو مہر بنایا تھا بعینہ وہی غلام دیا جا رہا ہے، اس ادا کا تقاضا یہ ہے کہ جب بیوی مانگے تو شوہر اس کو روک نہیں سکتا، دوسری طرف اس کو قضاء سے بھی مشابہت ہے اس طور پر کہ یہ پہلے زید کا ”غلام“ تھا، پھر عمرو نے دعویٰ کیا اور یہ ”غلام“ اس کی ملک میں چلا گیا، پھر دوبارہ زید کی ملک میں آیا، لہذا ملک کے بدلنے سے عین بدل گیا، اب یہ ہے کہ ملک بدلنے سے عین کس طرح بدلتا ہے تو اس سلسلے میں ایک روایت سے استدلال کیا جاتا ہے، جو درج ذیل ہے:

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت بریرہؓ کے پاس تشریف لائے، حضرت بریرہؓ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کھجوریں رکھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دیکھ رہے تھے کہ ہانڈی میں گوشت ابل رہا ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گوشت میں ہمارا کوئی حصہ نہیں ہے؟ انہوں نے کہا کہ یہ صدقہ کا ہے، آپ نے فرمایا آپ کے لئے صدقہ ہے ہمارے لئے ہدیہ ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تبدیلی ملک کو حکماً تبدیلی عین قرار دیا، باوجودیکہ عین ایک ہی ہے۔ دوسری ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حلت اور حرمت کسی کی ذات سے تو واسطہ ہو جاتے ہیں لیکن من حیث الذات نہیں بلکہ وصف ملک کے اعتبار سے، جب وصف شیئی یعنی ملک تبدیل ہو تو حکم بھی تبدیل ہو جائے گا، لیکن اگر حکم شریعت من حیث الذات کسی شیئی سے متعلق ہو تو پھر وہ تبدیل نہیں ہوتا، جیسے خنزیر کا گوشت حرام اور نجس عین ہے، یہ کبھی بھی حلال اور پاک نہیں ہوتا، بہر حال جب شریعت کا حکم کسی ذات سے متعلق ہو بحیثیت اعتبار تو جب اعتبار تبدیل ہو، اس کے ساتھ یہ مجموعہ یعنی ذات مع الاعتبار بھی تبدیل ہوگی، یہاں ”تبدیل العین“ میں ”عین“ سے

مراد: ذات مع الاعتبار ہے، اس لئے کہ وہ عین جس سے شریعت کا حکم متعلق ہوتا ہے، وہ یہی مجموعہ ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ خاتون کا باپ جب زید کے پاس تھا تو یہ اور تھا اور جب عمرو نے دعویٰ کر دیا اور غلام اس کے پاس چلا گیا، اب دوبارہ زید کے پاس آیا تو یہ عین نہیں بلکہ مثل ہے لہذا مشابہ بالقضاء ہو گیا۔ جب یہ مشابہ بالقضاء ہے تو اس کا ایک اثر یہ ہے کہ جب تک شوہر اس کو اس خاتون کے حوالے نہیں کرے گا تب تک یہ ”غلام“ آزاد نہیں ہوگا، اس کا دوسرا اثر یہ ہے کہ اگر وہ آقا اس غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا چاہتا ہے تو یہ آزادی واقع ہوگی۔

ما قبل کی مزید تفصیل اور حقوق العباد میں ”قضاء“ کی اقسام کا بیان

وإن قضی القاضی بقيمته علیہ ثم ملکہ لا یعود حقها فیہ، ومن الأداء القاصر ما إذا أطعم المغصوب المالك جاهلاً، وعند الشافعي لا یبرأ عن الزمان؛ لأنه مأمور بالأداء لا بالتغیر، وربما يأکل الإنسان فی موضع الإباحة فوق ما يأکل من ماله، ولنا أنه أداء حقيقة وإن كان فیہ قصور، فتم بالإتلاف، وبالجہل لا یعذر، والعادة المخالفة للديانة لغو، وهو أن يأكل فی موضع الإباحة فوق ما يأكل من ماله. والقضاء بمثل معقول إما كامل، كالمثل صورة ومعنى، وإما قاصر كالقيمة إذا انقطع المثل أو لا مثل له؛ لأن الحق فی الصورة قد فات للعجز فبقي فی المعنى، فلا یجب القاصر إلا عند العجز عن الكامل، ففي قطع اليد ثم القتل خیر الولي بین القطع ثم القتل، وهو مثل كامل، و بین القتل فقط، وهو قاصر، فعندهما لا یقطع؛ لأنه إنما یقتص بالقطع إذا تبین أنه لم یسر، فإذا انقضی إلیه یدخل موجه فی موجب القتل، المراد بالموجب هنا ما یجب بالقتل والقطع، وهو القصاص؛ إذ القتل أتم موجب القطع، المراد بالموجب هنا الأثر الحاصل بالقطع فی محله، فصار كما إذا قتله بضربات، قلنا: هذا من حیث المعنى أي: هذا الذي ذکر أن القتل أتم أثر القطع، فاتحد الجنایة، فیتحد موجهما، إنما هو من حیث المعنى، أما من حیث الصورة فی جزاء الفعل فلا؛ لأن الفعل وهو القطع والقتل من حیث الصورة متعدد، فیتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص، وإنما یدخل فی جزاء المحل أي: إنما یدخل ضمان الجزء فی ضمان الكل فیما هو جزاء المحل كما یدخل أرش الموضحة فی دية الشعر، وهذا؛ لأن الدية جزاء المحل والقتل قد یمحو أثر القطع

کما یتیم، قال اللہ تعالیٰ ﴿وَمَا أَكَلِ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذُكِّرْتُمْ﴾ جعل القتل ماحیا أثر الجرح، فهذا منع لقوله: إن القتل أتم أثر القطع، وإنما لا يجب أي: القصاص، جواب عن قوله فصار كما إذا قتله بضربات بتلك الضربات إذ لا قصاص فيها.

ترجمہ: اور اگر قاضی نے قیمت کا فیصلہ کیا پھر وہ اس کا مالک بن گیا تو اس عورت کا اس غلام میں حق لوٹ کر نہیں آئے گا۔ اور اداء قاصر میں سے یہ ہے کہ شیء منسوب مالک کو کھلا دی حالانکہ اسے معلوم نہیں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یہ غاصب ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ اس کو اداء کرنے کا حکم ہے نہ کہ دھوکہ دینے کا، اور کبھی انسان اباحت کی جگہ میں اپنے مال کی نسبت زیادہ کھاتا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حقیقتاً اداء ہے اگرچہ اس میں کچھ قصور اور نقصان ہے تو وہ (مالک کے) کھالینے سے پورا ہو جائے گا، اور لاعلمی کوئی عذر نہیں اور وہ عادت جو دیانت کے مخالف ہو لغو ہے (اس کا کوئی اعتبار نہیں) اور وہ یہ کہ اباحت کی جگہ اپنے مال کی نسبت زیادہ کھائے۔

مثل معقول سے قضاء یا تو کامل ہوگی جیسے مماثل صورۃ ومعنی یا قاصر ہوگی جیسے قیمت جب کہ مثل منقطع ہو جائے یا اس شیء کا مثل ہی نہ ہو، کیونکہ صورت کا حق تو عجز کی وجہ سے فوت ہو گیا اور صرف معنی میں حق رہ گیا پس قضاء قاصر، صرف قضاء کامل سے عجز کی صورت میں واجب ہوگی، لہذا ہاتھ کاٹنے اور پھر قتل کرنے میں ولی کو ہاتھ کاٹنے اور پھر قتل کرنے میں اختیار ہوگا اور یہ مثل کامل ہے اور صرف قتل کرنے میں جب کہ یہ قاصر ہے، پس صاحبین رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں ہاتھ کو کاٹنا نہیں ہوگا کیونکہ ہاتھوں کے کاٹنے کا قصاص اس وقت ہوتا ہے جب عدم سرایت ظاہر ہو جائے، پس جب ہاتھ کاٹنا قتل کی طرف مفضی ہو تو ہاتھ کاٹنے کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہوگا۔ یہاں موجب سے مراد وہ ہے جو قطع و قصاص سے ثابت ہوتا ہے اور وہ قصاص ہے، کیونکہ قتل موجب قطع کو تام کر دیتا ہے، یہاں موجب سے مراد وہ اثر ہے جو قطع سے حاصل ہوتا ہے، تو اس طرح ہوا جیسا کہ وہ اس کو مختلف ضربوں سے قتل کرے۔

ہم نے کہا کہ یہ معنی کے اعتبار سے ہے، یعنی یہ مذکور کہ قتل اثر قطع کے لئے متمم ہے اور جنایت متحد ہو جائے گی تو ان دونوں کا موجب بھی متحد ہوگا یہ بات معنی کے اعتبار سے ہے۔ ہاں جزاء فعل میں باعتبار صورت اتحاد نہیں، کیونکہ فعل جو کہ قطع و قتل ہیں صورت میں متعدد ہیں تو فعل کی جزاء بھی متعدد ہوگی اور وہ قصاص ہے اور جزائے محل میں ایک جنایت کا موجب دوسری جنایت کے ضمان میں داخل ہوتا ہے، یعنی

جزء کا ضمان کل کے تحت جزائے محل میں داخل ہوتا ہے، جیسا کہ سر کے زخم کا ضمان دیت شعر میں داخل ہوتا ہے، کیونکہ دیت جزائے محل ہے اور قتل کبھی قطع کے اثر کو ختم بھی کرتا ہے جیسا کہ کبھی تام کرتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَمَا أَكُلِ السَّبْعِ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾ (اور جو درندے کھالیں مگر یہ کہ تم اس کو ذبح کرلو) یہاں قتل کو زخم کا اثر مٹانے والا بنایا ہے، یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”إِذَا الْقَتْلُ أُنْجِبَ أَنْتُمْ الْقَطْعُ“ کا جواب ہے اور ”إِنَّمَا لَا يَجِبُ الْقَصَاصُ“ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”فَصَارَ كَمَا إِذَا قَتَلَهُ بِضَرْبَاتٍ“ کا جواب ہے، یعنی ان ضربوں سے قتل کرنے کی وجہ سے قصاص اس لئے واجب نہیں ہوتا کہ ان ضربوں میں (الگ الگ) قصاص ہے ہی نہیں۔

وَمِنْ قَضَى الْقَاضِي بَقِيْمَتِهِ.....

شروع میں ایک بات کہی گئی تھی کہ قضاے قاضی صادر ہونے سے پہلے یہ آقا مالک بن گیا، تو ایک اعتبار سے یہ ”ادا“ ہے، کہ یہ بعینہ عورت کا حق اداء کیا جا رہا ہے، اور ایک اعتبار سے یہ ”قضاء“ ہے کہ ملک تبدیل ہونے سے حکماً یہ غلام بھی تبدیل ہوا اور بعینہ یہ عورت کا حق اداء نہیں ہو رہا، بلکہ اس کا مثل اداء ہو رہا ہے، لیکن اس کی دوسری صورت لیکر مصنف فرماتے ہیں اگر ایسا ہوا کہ قاضی صاحب کا فیصلہ صادر ہوا اور قاضی صاحب نے کہا تیرے ذمے عورت کے لئے اس غلام کی قیمت ہے پھر اس کے بعد زید دوبارہ مالک بن گیا تو اس صورت عورت کا اس غلام میں کوئی حق نہیں لیکن اگر وہ پھر بھی دے دے تو یہ قضاء کامل کی مثال بنے گی، نہ کہ اداء مشابہ بالقضاء کی۔

وَمِنْ الْأَدَاءِ الْقَاصِرُ.....: یہاں سے اداء قاصر کی ایک مثال بیان کر رہے ہیں کہ کسی نے ایک آدمی کی کوئی چیز غصب کر لی اور اس کو پھر دھوکے سے کھلا دی تو ہم کہتے ہیں یہ اداء ہے، لہذا اب صاحب حق کو اپنا حق مانگنے کی اجازت نہیں، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ دھوکہ ہے، لہذا صاحب حق کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ انسان دوسروں کے ہاں اتنا کھاتا ہے کہ اپنے گھر میں اتنا نہیں کھاتا۔ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اصل چیز ہے حوالہ کر دینا البتہ اس حوالگی میں ذرا قصور ہے، لیکن پھر بھی یہ اداء ہی ہے، اس لئے اس چیز کو کھا کر ہضم کرنے سے یہ قصور ختم ہو جائے گا۔ باقی جو آپ نے کہا کہ بعض دفعہ انسان دوسروں کے گھر اتنا کھاتا ہے جتنا اپنے گھر نہیں کھاتا، یہ دیانت کے خلاف ہے کہ اپنے گھر کم کھائے اور دوسروں کے گھر زیادہ کھائے ”وَهَذَا لَا يَصْدُرُ مِنَ الْمُؤْمِنِ مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ“، لہذا ایسی عادت لغو ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔

حقوق العباد میں قضاء کی قسمیں

والقضاء بمثل معقول : اس سے پہلے اداء کی مثالیں حقوق العباد سے دی گئی تھیں، اب قضاء کی مثالیں حقوق العباد سے دی جا رہی ہیں:

قضاء بمثل معقول کی دو صورتیں ہیں: ۱- کامل، ۲- قاصر، اگر مثل صورة ومعنی ہو تو کامل ہے اور اگر مثل صرف معنی ہو تو قاصر ہے، جیسے کسی چیز کا مثل نہ ہونے یا مثل منقطع ہونے کی وجہ سے قیمت ادا کرنا۔ تو جب تک شیء صورة ومعنی ممکن ہو تو وہاں پر کامل کا حکم دیا جائے گا، اس مسئلہ کو واضح کرنے کے لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ایک مثال دی ہے کہ ایک آدمی کسی کے ہاتھوں کو کاٹتا ہے اور پھر اس کو قتل کرتا ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ قاتل کا فعل متعدد ہے لہذا اولیاء مقتول کو اختیار ہوگا کہ وہ پہلے اس قاتل کے ہاتھ کاٹیں اور پھر قتل کریں یا یہ کہ ہاتھ کاٹے بغیر قتل کر دیں، پہلی صورت میں ”مثل کامل“ سے قضاء ہے اور دوسری صورت میں ”مثل قاصر“ سے قضاء ہے۔ یہ اختیار اس لئے ہے کہ یہاں ”مثل کامل“ یعنی قطع اور قتل کا مجموعہ ممکن ہے، لہذا اولی مقتول کو شرعاً یہ حق دیا جائے گا پھر اس کی مرضی وہ جیسے چاہے بدلہ لے۔ صاحبین فرماتے ہیں قطع کا قصاص الگ تھلگ اس وقت لیا جاتا ہے جب کہ یہ معلوم ہو کہ یہ قطع مفضی الی القتل نہیں ہے، اور جب یہ معلوم ہوا کہ قطع مفضی الی القتل ہے تو اس قطع کا قصاص قتل کے قصاص میں شامل اور داخل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس صورت میں قتل قطع کے اثر کی تکمیل کرتا ہے۔ یہاں داخل ہوگا، جیسے کہ ایک آدمی کسی کو مار مار کر جان سے مار دیتا ہے تو اس کا بدلہ صرف قتل ہی ہوتا ہے، صاحبین نے اس زیر بحث مسئلہ کو مذکورہ مسئلہ پر قیاس کیا؟

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ آپ نے یہ کہا کہ قتل، قطع کے اثر کی تکمیل کرتا ہے، جس کی وجہ سے دونوں جناہوں میں اتحاد ہو جاتا ہے، لہذا دونوں کے موجب میں بھی اتحاد ہوگا، یہ بات محل کے لحاظ سے تو کہی جاسکتی ہے، البتہ فعل کی جزاء میں ظاہری صورت کے اعتبار سے یہ بات نہیں کہی جاسکتی، اس لئے کہ فعل متعدد ہے تو پھر قصاص بھی متعدد ہونا چاہیے، یہاں دو چیزیں ہیں، ایک ہے فعل اور دوسرا محل، جب فعل میں تعدد ہو تو پھر اس کی سزا میں بھی تعدد ہونا چاہیے اور جب محل میں تعدد ہو تو ایسی صورت میں داخل ہو جاتا ہے اور جو مسئلہ زیر بحث ہے اس میں فعل متعدد ہے، لہذا یہاں داخل نہ ہوگا، اور جو مثال آپ نے پیش کی ہے، اس میں محل میں داخل ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی کسی کے سر میں زخم لگاتا ہے جس سے اس کے سر کے بال ختم ہو جاتے ہیں وہ گنجا ہو جاتا ہے۔

یہاں اس سے صرف بالوں کی دیت لی جائے گی اور زخم کا بالوں میں داخل ہوگا کیونکہ یہاں محل ایک ہے۔ صاحبین نے قتل بضر بات پر قیاس کیا تھا، اس کا جواب امام ابو حنیفہ کی طرف سے یہ ہے کہ قتل بضر بات میں صرف قتل کی اجازت ہے اس لئے کہ یہاں پر ہر ضرب کے لئے قصاص جائز نہیں بلکہ قصاص کو سب ضربات کے مجموعہ، قتل پر رکھیں گے، اور ماخن فیہا مسئلہ میں ایسا نہیں، لہذا آپ اس کو ضربات مختلفہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ درمیان میں صاحبین نے ایک اور دلیل دی ہے کہ دیکھیں قتل قطع کی تکمیل کرتا ہے لہذا صرف قتل کا حکم دیا جائے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں، اس لئے کہ قتل ہمیشہ قطع کی تکمیل نہیں کرتا کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ قتل قطع کا اثر مٹا دیتا ہے، مثلاً اللہ کا ارشاد ہے ”وما أكل السبع إلا ما ذكيت“ درندوں نے ایک جانور کو زخمی کر دیا اور وہ مر گیا تو اس کا گوشت حرام ہے، لیکن زخموں کے بعد اگر آپ نے مرنے سے پہلے ذبح کر کے قتل کر دیا تو اس میں حلت کا حکم آ جاتا ہے، یہاں قتل نے قطع کے اثر کو مٹا دیا لہذا آپ کا یہ کہنا کہ قتل قطع کی تکمیل کرتا ہے یہ بات ہر جگہ میں درست نہیں۔

نوٹ: یہاں صاحبین کی دلیل میں دو جگہ لفظ ”موجب“ استعمال ہوا ہے، ایک جگہ ”یدخل موجبہ فی موجب القتل“ ہے، یہاں ”موجب“ کا معنی قصاص ہے۔ اور دوسری جگہ ”إذ القتل أتم موجب القطع“ ہے یہاں ”موجب“ بمعنی اثر کے ہے۔

قضاء بمثل غیر معقول کا بیان

وإذا انقطع المثل بحبب القيمة يوم الخصومة؛ لأنه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء، أي قضاء القاضي، وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وعند أبي يوسف يوم الغصب، وعند محمد رحمه الله تعالى يوم الانقطاع. والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم، فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورةً ومعنىً، وهو القصاص، خلافاً للشافعي رحمه الله، فإن عنده وليّ الجناية مخير بين القصاص وأخذ الدية، وإنما شرع أي: المال عند عدم احتمال له: القصاص منة على القاتل، بأن سلم نفسه، وعلى القاتل بأن لم يهدر حقه بالكلية. وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص، قد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله، فالآن نذكرها في حقوق العباد.

• ليتفرع عليها فروعها.

ترجمہ: جب مثل منقطع ہو جائے تو خصومت کے دن کی قیمت قاضی کے فیصلے سے واجب ہوگی، کیونکہ

اس وقت اداء کامل سے عجز متحقق ہوگا، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یوم غصب، اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی۔

وہ قضاء جو غیر معقول مثل سے ہو، اس کی مثال ہے: نفس کا ضمان مال مقوم سے ادا کرنا، تو مثل معقول صورتہ و معنی کے احتمال کے وقت مثل غیر معقول واجب نہیں ہوگی، اور (مثل معقول صورتہ و معنی) وہ قصاص ہے، برخلاف امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے کہ ان کے ہاں ولی جنایت کو قصاص اور دیت لینے میں اختیار ہوگا، اور قصاص کا احتمال نہ ہونے کی صورت میں قاتل پر احسان کرتے ہوئے مال مشروع کیا گیا ہے کہ اس کی جان بچ گئی اور مقتول پر بھی احسان کرتے ہوئے مال مقرر کیا گیا ہے کہ اس کا حق بالکل ضائع نہیں ہوا۔

جس کا مثل معقول نہ ہو تو نص ہی سے اس کی قضاء ہوگی یہ مسئلہ حقوق اللہ میں ذکر کیا گیا ہے اب ہم اس کو حقوق العباد میں (دوبارہ) ذکر کر رہے ہیں تاکہ اس کی فروعات اس پر متفرع ہو سکیں۔

وإذا انقطع المثل يجب القيمة.....

قضاء قاصر کا بیان ہے بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ایک چیز مثلی کسی نے غصب کر لی اس کے بعد وہ غیر مثلی بن گئی، مثلاً آج غصب کیا، چار دن کے بعد وہ چیز ناپید ہو گئی، امام صاحب کے نزدیک خصومت والے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غصب والے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور امام محمد فرماتے ہیں انقطاع کے دن والی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ آج غصب ہوا چار دن کے بعد ناپید ہوا مزید چار دن کے بعد اس کے سلسلے میں غاصب اور مغضوب منہ کے درمیان لڑائی ہو گئی تو امام ابو یوسف کے ہاں یوم الغصب کا اعتبار اس لئے ہوگا کہ جب بازار سے اس شے کا مثل منقطع ہوا تو یہ شے غیر مثلی بن گئی، اب ”مثل“ ایک طرح سے اصل ہے اور قیمت خلیفہ ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو ”اصل“ واجب ہونے کا سبب ہے وہی ”خلیفہ“ کے وجوب کا سبب ہے، ”اصل“ کے وجوب کا سبب یوم الغصب تھا، چنانچہ ”خلیفہ“ کے وجوب کا سبب بھی یوم الغصب ہے، لہذا یوم الغصب والی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ امام محمد یوم انقطاع کا اعتبار اس لئے کرتے ہیں کہ ”قیمت“ کی طرف صیرورت اس وقت ہوتی ہے کہ جب ”مثل“ اداء کرنے سے عجز ثابت ہو، یہ عجز، بازار سے اس شے کے انقطاع سے متحقق ہوگا، لہذا اس شے کے انقطاع کے آخری دن کا اعتبار ہوگا، جس دن یہ شے لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی، لہذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ خصومت کے دن کا اعتبار اس لئے کرتے ہیں کہ اس دن قضاء قاضی سے اس کا اظہار ہو رہا ہے کہ اب وہ اتیان بالمثل سے مکمل طور پر عاجز ہے۔

والقضاء بمثل غیر معقول.....: قضاء کی پہلی قسم تفصیلاً آپ کے سامنے آگئی اب دوسری قسم ۲- قضاء بمثل غیر معقول کی مثالیں بیان کی جا رہی ہیں، جیسے نفس کے بدلے میں دیت کے طور پر مال دیا جاتا ہے، ان میں مماثلت نہیں، ہم کہتے ہیں کہ قضاء بمثل غیر معقول یہ قضاء قاصر ہے کامل نہیں، لہذا جب تک کامل ممکن ہو تو اس وقت تک قاصر کا اعتبار نہیں ہوگا، لہذا قصاص جب تک ممکن ہو تو دیت کا حکم نہ لگایا جائے گا، امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اولیاءِ مقتول کو اختیار ہے چاہے دیت لیں چاہے قصاص، ہم کہتے ہیں دیت قضاء قاصر ہے اور یہ بامرِ مجبوری واجب کر دی جاتی ہے کہ جب قصاص کا حکم نہیں لگ سکتا تو مال واجب ہوتا ہے، تاکہ مقتول پر یہ احسان ہو کہ اس کی جان زاریگاں نہ جائے اور قاتل پر بھی احسان ہو کہ اس کی جان بچ گئی۔

وما لا یعقل له مثل.....: یہ بہت پرانا مسئلہ ہے کہ جس شی کے لئے مثل معقول نہ ہو تو اس کی قضاء صرف نصِ جدید سے ہوگی۔

ما قبل پر تفریع

فلا یضمن المنافع بالمال المتقوم؛ لأنها غیر متقومة؛ إذ لا تقوم بلا إحراز، ولا إحراز بلا بقاء، ولا بقاء للأعراض، فإن قيل: کیف یرد العقد علیها أي: إن لم یکن المنافع متقومة فكیف یرد عقد الإجارة علی المنافع، قلنا: بإقامة العین مقامها، فإن قيل: هی فی العقد متقومة أي: المنافع فی العقد مال متقوم لتقومها فی عقد النکاح؛ لأن ابتغاء البضع وهو النکاح لا یجوز إلا به أي: بالمال المتقوم، قال اللہ تعالیٰ ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ ویجوز أي: ابتغاء البضع بمنفعة الإجارة فتكون منفعة الإجارة فی عقد النکاح مالاً متقوماً فتكون فی نفسها كذلك أي: لما كان المنافع فی العقد متقومة كانت فی نفسها متقومة؛ لأن ما لیس بمتقوم لا یصیر بورود العقد متقوماً، ولأن تقومها لیس لاحتیاج العقد إلیه، هذا دلیل آخر علی قوله فتكون فی نفسها كذلك؛ لأن العقد قد یصح بدونه كالخلع، فإن منافع البضع غیر متقومة فی حال الخروج عن العقد، وإن كانت متقومة فی حال الدخول فی العقد فمع أنها غیر متقومة حال الخروج یصح مقابلتها بالمال فی العقد، وهو عقد الخلع، فعلم أن العقد لا یحتاج إلی تقومها، فتقومها فی العقد لیس لضرورة العقد، ولما ثبت تقومها فی العقد تكون فی نفسها متقومة.

ترجمہ: پس منافع کا ضمان مال متقوم سے ادا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ غیر متقوم ہیں اس لئے کہ (کسی چیز کی بھی) احراز اور ذخیرہ کرنے کے بغیر کوئی قیمت نہیں اور احراز بغیر بقاء کے نہیں ہو سکتا جب کہ اعراض کو بقاء نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ منافع پر عقد کیسے صحیح ہوگا؟ یعنی منافع اگر متقوم نہیں تو اجارہ کے وقت منافع پر عقد کیسے صحیح ہوگا، ہم نے کہا عین کو ان کے قائم مقام بنانے سے۔

اگر کہا جائے کہ یہ عقد میں متقوم ہیں یعنی منافع عقد میں مال متقوم ہیں، کیونکہ نکاح کے وقت متقوم ہوتے ہیں کیونکہ ابتداءً بضع جو کہ نکاح ہے مال متقوم کے بغیر جائز نہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَإِنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾ جب کہ ابتداءً بضع منفعت اجارہ سے جائز ہے تو منفعت اجارہ نکاح کے وقت متقوم ثابت ہوئی ((منفعت اجارہ سے مراد یہ ہے کہ کہا جائے یہ میرا غلام ایک سال تیری خدمت کرے گا اور یہی تیرا مہر ہے۔ تو اس غلام کی خدمت منفعت اجارہ ہے)) یہ منافع فی نفسہا بھی متقوم ہونگے، یعنی جب منافع عقد میں متقوم ہیں تو اپنی ذات میں بھی متقوم ہونگے، کیونکہ جو چیز متقوم نہیں وہ ورود عقد کے وقت بھی متقوم نہیں بن سکتی اور اس لئے کہ منافع کا تقوم عقد کی احتیاج کی وجہ سے ہے، یہ معترض کے قول ”فمن کون فتي نفسها“ پر دوسری دلیل ہے۔ کیونکہ عقد تو اس کے بغیر بھی صحیح ہے جیسا کہ خلع، کہ بضع کے منافع عقد سے خروج کی حالت میں غیر متقوم ہیں اگرچہ دخول فی العقد کی حالت میں متقوم ہیں تو باوجودیکہ یہ حالت خروج میں غیر متقوم ہیں لیکن پھر بھی عقد میں ان کا تقابل مال سے صحیح ہے اور وہ عقد خلع ہے تو معلوم ہوا کہ عقد تقوم منافع کا محتاج نہیں تو ان کا عقد نکاح میں متقوم ہونا ضرورت عقد کی وجہ سے نہیں، اور جب عقد میں ان کا تقوم ثابت ہو گیا تو یہ اپنی ذات میں بھی متقوم ہونگے۔

فلا یضمن المنافع.....

یہ ماقبل والے مسئلہ اور قاعدہ پر تفریحات ہیں کہ منافع کا مثل معقول نہیں لہذا ان کا کوئی ضمان بھی نہیں، معترض نے یہ اعتراض کیا ہے کہ جو گھر کرائے پر جکتے ہیں ان میں ”منافع دار“ ہی جکتے ہیں تو پھر یہ منافع کیسے متقوم نہیں؟ دراصل منافع کے بارے میں ایک لمبی تقریر ہے وہ یہ ہے کہ منافع متقوم نہیں، کیونکہ تقوم بغیر احراز اور ذخیرہ کرنے کے ممکن نہیں، اور ذخیرہ کرنا بغیر بقاء کے ممکن نہیں، اور منافع از قبیل اعراض ہیں ان کے لئے بقاء نہیں، لہذا منافع مال متقوم نہیں۔ معترض نے کہا گھر کرائے پر دینا منافع ہی کو بیچنا ہے، یہ اجارہ کیسے صحیح ہوگا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عین منافع کا قائم مقام ہو جاتا ہے، گویا کہا گیا کہ یہ گھر میں نے ایک ماہ کے لئے ۱۱۰۰ روپے میں ان کو دے دیا۔ معترض نے ایک اور اعتراض کر دیا ہے کہ نکاح کی صورت میں بھی منافع کی قیمت ہے اس طرح کہ منافع کو مہر بنایا جاتا ہے، مثلاً میرا یہ غلام یا باندی بطور مہر ایک سال تک آپ کی خدمت کرے گی، یا کوئی غلام کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور مہر کے طور پر اپنی ایک سالہ خدمات پیش کرتا ہے، یہاں منافع مہر بن رہے ہیں ان باتوں سے یہ معلوم ہوا کہ جس وقت نکاح ہو رہا ہوتا ہے اس وقت منافع متقوم ہوتے ہیں اور آپ کہہ رہے ہیں منافع متقوم نہیں اور جوشی عقد کے وقت متقوم ہو تو وہ عام حالت میں بھی متقوم ہوتی ہے اب اس کے لئے دو پوائنٹ ہیں ۱۔ ہم نے دیکھا کہ عقد نکاح کے وقت منافع متقوم ہیں حالانکہ جوشی متقوم نہیں ہوتی وہ عقد کی وجہ سے بھی متقوم نہیں ہوتی لہذا معلوم ہوا کہ یہ منافع ہر حال میں متقوم ہیں ۲۔ منافع کا متقوم ہونا یہ عقد کی کوئی احتیاج اور ضرورت نہیں، چنانچہ عقد خلع کے وقت منافع متقوم نہیں ہوتے اس کے باوجود عقد خلع ہو جاتا ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ منافع کا متقوم ہونا یہ عقد کی کوئی ضرورت نہیں، اور جب، حالانکہ عقد نکاح کے وقت منافع متقوم ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ منافع شئی متقوم ہے۔ یہاں بطور وضاحت صاحب توضیح نے ایک بات ارشاد فرمائی ہے کہ منافع دخول فی العقد کے وقت متقوم ہوتے ہیں اور خروج عن العقد کے وقت ان کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

سابق اشکال کا جواب

قلنا تقومها في العقد ثبت بالرضا، هذا منع لقوله: إن ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوماً بل يصير في العقد متقوماً بالرضا، بخلاف القياس، لما بينا أنه لا تقوم بلا إحراز، فلا يقاس عليه، فيشمل معنيين: أحدهما أنه لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في العقد، والثاني أنه لا يقاس كون المنافع مقابلة بالمال في الغصب على كونها مقابلة بالمال في العقد، لهذا أي: لكون تقوم في العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الأول، وقوله: وللغراق أيضاً، وهو الرضاء، دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني، فإن له أثراً في إيجاب المال مقابلاً بغير المال. ولا يضمن الشاهد بعفو الولي القصاص إذا قضى القاضي به ثم رجع، هذا تفریع آخر على قوله: وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص، وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولي القصاص، فقضى القاضي بالعفو، ثم رجعا عن الشهادة لم يضمناء، ولا غير ولی القتل إذا قتل

القاتل أي: لا يضمن غير ولي القتل إذا قتل القاتل؛ لأن الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا ولي القتل شيئاً إلا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل.

ترجمہ: ہم نے کہا کہ عقد میں منافع کا متقوم ہونا رضاء سے ثابت ہوا ہے، یہ معترض کے اس قول کا جواب ہے کہ جوشی متقوم نہ ہو تو وہ عقد سے متقوم نہیں ہوتی (ہم نے جواب دیا کہ منافع عقد میں اپنی ذات کے اعتبار سے متقوم نہیں ہوتے) بلکہ یہ عقد میں رضاء سے متقوم ہوتے ہیں، خلاف قیاس، بناء بر مذکور کہ تقوم بغیر احرار کے نہیں ہوتا۔ پس اس پر قیاس نہیں ہوگا تو یہ لفظ دو معنوں کو شامل ہوگا ایک غصب میں تقوم منافع کو، عقد میں تقوم منافع پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اور دوسرا یہ کہ غصب میں تقابل المنافع بالمال کو، عقد میں تقابل المنافع بالمال پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اسی وجہ سے یعنی کہ عقد میں تقوم منافع خلاف قیاس ہے، یہ معنی اول کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل ہے، اور ”وللفارق.....“ معنی ثانی کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل ہے کہ فارق کی وجہ سے بھی اور وہ رضاء ہے کیونکہ رضاء کو ایجاب مال فی مقابلہ غیر المال میں بڑا دخل ہے۔ اور شاہد جب گواہی دے کہ ولی نے قصاص معاف کر دیا اور قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا پھر گواہ نے رجوع کر دیا تو گواہ پر کوئی ضمان نہیں ہوگا یہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”وما لا يعقل له مثل لا يقضى إلا بنص“ پر تفریع ہے، صورت مسئلہ یہ ہے کہ دو گواہ گواہی دیں کہ ولی مقتول نے قصاص معاف کر دیا، پس قاضی نے معافی کا فیصلہ کر دیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو یہ گواہ ضامن نہیں ہونگے۔ اور نہ ہی غیر ولی ضامن ہوگا جب قاتل کو قتل کر دے یعنی مقتول کے ولی کے علاوہ کوئی شخص قاتل کو قتل کر دے تو وہ ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ گواہوں نے اور قاتل کے قاتل نے ولی مقتول سے سوائے قصاص لینے کے کوئی چیز ضائع نہیں کی جب کہ قصاص ایک معنوی چیز ہے جس کی مثل معقول نہیں ہے۔

قلنا تقومها في العقد.....

اشکال سابق کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے وقت منافع کا متقوم ہونا یہ فریقین کی رضاء کی وجہ سے ہے لیکن یہ خلاف قیاس ہے، جب منافع کا متقوم ہونا عند النکاح خلاف قیاس ہے تو عند الغصب منافع کے متقوم ہونے کو اس پر قیاس نہ کیا جائے گا، ”فلا يقاس عليه“ کے الفاظ کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ ۱۔ عقد نکاح میں منافع کا متقوم ہونا خلاف قیاس ہے لہذا اس پر غصب میں منافع کے متقوم ہونے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔ ۲۔ عقد نکاح میں منافع کا بمقابلہ مال ہونا چونکہ خلاف قیاس ہے لہذا اس پر غصب میں منافع کا بمقابلہ مال ہونے کو قیاس نہیں کیا جائے گا۔

پہلے والے معنی کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل یہ ہے کہ چونکہ عقد نکاح میں منافع کا مقوم ہونا خلاف قیاس ہے لہذا غصب میں منافع کا مقوم ہونا اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا، اور دوسرے معنی کے اعتبار سے بطلان قیاس پر دلیل یہ ہے کہ دونوں میں فرق موجود ہے کہ نکاح میں رضا مندی ہوتی ہے اور غصب میں رضا مندی نہیں ہوتی، لہذا عقد نکاح پر قیاس کرتے ہوئے غصب کی صورت میں منافع کا تقابل مال سے نہیں ہوگا۔

ولا یضمن الشاهد بعفو الولی.....: یہ دوسری تفریع اس بات پر ہے کہ جس کا مثل معقول نہ ہو تو اس کا ضمان وقضاء نص کے بغیر نہیں ہے۔ تفریع یہ ہے کہ دو گواہوں نے گواہی دی کہ ”زید“ کا جو بھائی قتل ہوا تھا تو ”زید“ نے اس کے قاتل پر سے قصاص کو معاف کر دیا ہے، قاضی صاحب نے ”عمرد“ قاتل کو رہا کر دیا، بعد میں ان دونوں گواہوں نے کہا کہ ہم اس گواہی سے رجوع کرتے ہیں، ہم سے غلطی ہو گئی، ہمارے نزدیک ان دونوں سے کچھ نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ انہوں نے استیفاء قصاص کا نقصان کیا ہے۔ اور استیفاء قصاص یعنی قصاص لینا، ایسی چیز ہے کہ اس کا مثل نہیں، لہذا اس کا کوئی ضمان نہیں ہے۔ ایک اور تفریع ”بکر“ کے بھائی کو ”زید“ نے قتل کیا تھا جس کی بناء پر ”بکر“ کو قصاص کا حق تھا، لیکن وہاں ”عمرد“ اٹھتا ہے اور ”زید“ کو قتل کر دیتا ہے تو ہم کہتے ہیں قاتل کے قاتل سے کچھ نہیں لیا جائے گا اس لئے کہ اس نے صرف استیفاء قصاص کا نقصان کیا ہے اور اس کا کوئی مثل نہیں، لہذا اس پر کوئی ضمان نہیں، کیوں کہ استیفاء قصاص ایک امر معنوی ہے، مال اس کا مثل نہیں ہے، مال تو صرف ہر دم سے بچنے اور قاتل کی جان بخشی کے لئے واجب ہوتا ہے جب قصاص ممکن نہ ہو۔

حقوق العباد میں قضاء کی تیسری قسم

والقضاء الشیہ بالأداء كالقيمة فيما إذا أمهر عبداً غیر معین، فإنها قضاء حقيقة لكن لما كان الأصل مجهولاً من حیث الوصف، ثبت العجز أي: عن أداء الأصل وهو تسليم العبد، فوجب القيمة، فكأنها أصل، ولما كان أي: الأصل وهو العبد معلوماً من حیث الجنس، یجب هو أي: الأصل وهو العبد فیتخیر بینہ و بین القيمة، وأیہما أدى تجبر علی القبول، وأيضاً الواجب من الأصل الوسط، وإذا يتوقف علی القيمة، فصارت أصلاً من وجه، فقضاؤها تشبه الاداء.

ترجمہ: اور قضاء شہیہ بالاداء جیسے قیمت، جب کوئی بندہ غیر معین غلام کو مہر میں دے تو یہ حقیقتاً قضاء ہے، لیکن جب اصل باعتبار وصف مجهول ہے تو اصل کے اداء سے عجز ثابت ہو جائے گا اور وہ غلام کا حوالہ کرنا

ہے، لہذا قیمت واجب ہوگی گویا کہ یہ قیمت اصل ہے، جب اصل جنس کے اعتبار سے معلوم ہے تو اصل جو کہ غلام ہے واجب ہوگا، لہذا غلام اور قیمت کے درمیان اختیار ہوگا جو بھی ادا کر دے عورت کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، اور یہ بھی ہے کہ اصل کے اندر متوسط واجب ہے جب کہ یہ متوسط ہونا قیمت پر موقوف ہے تو یہ قیمت من وجہ اصل ہوگی لہذا اس کی قضاء اداء کے مشابہ ہوگی۔

والقضاء الشبیه بالأداء.....

قضاء مشابہ بالأداء کی حقوق العباد سے مثال دے رہے ہیں کہ ایک آدمی کسی خاتون سے شادی کرتا ہے، کہ مہر میں تجھے غلام دوں گا، یہ غلام مجہول الوصف ہے، مجہول الوصف ہونے کی وجہ سے غلام نہیں دیا جاسکتا، لہذا فیصلہ کیا جائے گا کہ غلام کی قیمت دے دے، یہ قیمت بعینہ وہ نہیں جس پر نکاح ہوا تھا بلکہ اس کا مثل ہے اس وجہ سے یہ قضاء ہے، لیکن اس کو اداء سے بھی مشابہت ہے وہ اس طرح کہ غلام جنس کے اعتبار سے معلوم ہے، لہذا غلام اداء کرنا واجب ہوگا جو کہ اصل ہے، اب شوہر کو اختیار ہے کہ وہ قیمت اداء کرے یا غلام اداء کرے اور وہ ان دونوں میں سے جوئی چیز اداء کرے گا عورت کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اصل کے اعتبار سے درمیانے درجے کا غلام اداء کرنا واجب ہے، اور غلام کا درمیانی درجہ والا ہونا قیمت سے معلوم ہوگا، اس اعتبار سے قیمت کو اداء سے مشابہت ہے، لہذا شوہر غلام دے یا قیمت دے، اس کو اختیار ہے، اور عورت کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔

مامور بہ کا بیان

فصل لا بد للمأمور به من الحسن، هذه المسئلة من أمهات مسائل الأصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول، ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي زلت في بواديتها أقسام الراسخين، وضلت في مبادئها أفهام المتفكرين، وغرقت في بحارها عقول المتبحرين، وحقيقة الحق فيها أعني الحاق بين طرفي الأفراط والتفريط سر من أسرار الله التي لا يطلع عليها إلا خواص عباده، وما أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن حرك الإدراك قدر ما وقفت عليه ووقفت لإيراده.

ترجمہ: فصل: مامور بہ کے لئے حسن ضروری ہے یہ مسئلہ مسائل اصول کے بنیادی مسائل میں سے ہے، علوم عقلیہ اور نقلیہ کی اہم مباحث میں سے ہے اس کے باوجود یہ جبر و قدر کے مسئلہ پر مبنی ہے جس کے ابتدائی امور میں اہل رسوخ کے قدم پھسل جاتے ہیں، اور اس کے مبادیات میں اہل فکر کی افکار غائب

ہو جاتی ہیں، اس کے سمندروں میں ماہرین علوم کی عقلیں ڈوب جاتی ہیں، جب کہ حقیقت حق یعنی افراط و تفریط کے دونوں اطراف کے درمیان ثابت ہونے والے راستہ کو اختیار کرنا حق اللہ تعالیٰ کے اسرار میں ایک راز ہے، جس پر اللہ تعالیٰ کے خاص بندوں کے علاوہ کوئی مطلع نہیں ہو سکتا۔ ہاں میں اگرچہ اس (درجہ) سے دور ہوں لیکن ادراک کو نہ پانے کے عجز کے ساتھ کچھ ذکر کرتا ہوں جس قدر میں اس پر مطلع ہوا اور جس قدر اس کو ذکر کرنے کی مجھے توفیق ہوگی۔

فصل : لا بد للماور بہ من الحسن

ماور بہ کے لئے حسن ضروری ہے، اس لئے کہ ماور بہ کا حکم اللہ تعالیٰ دیتا ہے اور اللہ تعالیٰ حکیم ہے، حکیم ذات جس کام کا حکم دیتی ہے، یقیناً اس میں حسن اور عمدگی ہوگی۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اصول کے بنیادی مسائل میں سے ہے، پھر مباحث معقول و منقول میں اہم ترین مسئلہ ہے لیکن یہ مبنی ہے مسئلہ جبر و قدر پر، یہ ایسا مسئلہ ہے کہ جہاں پر مضبوط لوگوں کی ٹانگیں لڑکھڑا جاتی ہیں، جہاں پر بڑے بڑے فلاسفوں کے ذہن دنگ رہ جاتے ہیں اور بڑے بڑے غوطہ زن ڈوب جاتے ہیں، اور حقیقی بات یہ ہے کہ یہ مسئلہ افراط و تفریط کے درمیان میں اللہ کے رازوں میں سے ایک راز ہے جس پر صرف خواص ہی مطلع ہوتے ہیں باقی بندہ ناچیز سے جتنا ہو سکا وہ اللہ کی توفیق سے اس کو بیان کرے گا۔

حسن و قبح کے معانی ثلاثہ کا بیان

اعلم أن العلماء قد ذكروا أن الحسن والقبح بطلقان على ثلاثة معانٍ: الأول: كون الشيء ملائماً للطبع ومنافراً له، والثاني: كونه صفة كمال و كونه صفة نقصان، والثالث: كون الشيء متعلق بالمدح عاجلاً والثواب آجلاً، وكونه متعلق بالذم عاجلاً والعقاب آجلاً، فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يثبتان بالعقل اتفاقاً، أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الأشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط، وهذا بناء على الأمرين: أحدهما أنهما ليسا لذات الفعل، وليس للفعل صفة بحسن الفعل أو يقبح لأجلها عند الأشعري، وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده، فلا يوصف بالحسن والقبح، ومع ذلك يجوز كونه متعلقاً بالثواب والعقاب بالشرع، بناء على أن عنده لا يقبح من الله أن يثيب العبد أو يعاقبه على ما ليس باختياره؛ لأن الحسن والقبح لا ينسبان إلى أفعال الله

عنده، فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الأشعري بمجرد كون الفعل مأموراً به ومنهياً عنه، فلهذا قال: فالحسن عند الأشعري ما أمر به، سواء كان الأمر للإيجاب أو الإباحة أو الندب. والقبح ما نهى عنه سواء كان النهي للتحريم أو للكره.

ترجمہ: جان لو کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ حسن و قبح کا اطلاق تین معانی پر ہوتا ہے ۱۔ کسی چیز کا طبیعت کے مناسب اور مخالف ہونا۔ ۲۔ کسی شے کا صفت کمال ہونا اور اس کا صفت نقصان ہونا۔ ۳۔ کسی چیز کا دنیا میں مدح اور آخرت میں ثواب کے متعلق ہونا اور دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کے متعلق ہونا۔ پس حسن و قبح پہلے والے دونوں معنوں کے اعتبار سے بالاتفاق عقل سے ثابت ہوتے ہیں، ہاں تیسرے معنی میں اختلاف ہے، امام اشعری کے نزدیک یہ دونوں (حسن و قبح) عقل سے ثابت نہیں ہوتے بلکہ صرف شریعت ہی سے ثابت ہوتے ہیں اور یہ دونوں کی بناء پر ہے، پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہیں اور اشعری کے ہاں فعل کی کوئی ایسی صفت نہیں جس کی وجہ سے فعل حسن یا قبیح ہو جائے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ بندے کا فعل اس کے اختیار میں نہیں تو بندے کا فعل حسن و قبح کے ساتھ متصف نہیں ہوگا، اس سب کے باوجود انہوں نے شریعت میں فعل کے ثواب و عقاب کے ساتھ متعلق ہونے کو جائز قرار دیا ہے، بناء برائیں کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ کوئی قبیح نہیں کہ وہ بندے کو ثواب دے یا عقاب کرے اس فعل پر جو اس کے اختیار میں نہیں، کیونکہ حسن و قبح اللہ تعالیٰ کے افعال کی طرف منسوب نہیں ہوتے، پس حسن و قبح معنی ثالث کے اعتبار سے امام اشعری کے نزدیک صرف فعل کے مامور بہ یا منہی عنہ ہونے کی وجہ سے ہوں گے، اس وجہ سے مصنف نے کہا ہے کہ امام اشعری کے نزدیک حسن وہ ہے جس کا حکم دیا گیا ہو چاہے امر برائے ایجاب ہو یا اباحت کے لئے ہو یا ندب کے لئے، اور قبیح وہ ہے جس سے منع کیا گیا ہو چاہے نہی برائے تحریم ہو یا برائے کراہت۔

اعلم أن العلماء قد ذكروا.....

علماء نے حسن و قبح کے تین معانی ذکر کئے ہیں: ۱۔ حسن کا معنی ملائمت الطبع اور قبح کا معنی منافرة الطبع ہے۔ ۲۔ حسن کا معنی صفت کمال، اور قبح کا معنی صفت نقصان ہے۔ ۳۔ حسن کا معنی کسی شے کا دنیا میں مدح سے متعلق ہونا اور آخرت میں ثواب سے متعلق ہونا، اور قبح کا معنی کسی شے کا دنیا میں مذمت سے متعلق ہونا اور آخرت میں عذاب سے متعلق ہونا۔ پہلے والے دونوں معنی عقلی ہیں اس میں کسی کو اختلاف نہیں، البتہ تیسرے معنی میں اختلاف ہے۔

ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ یہ حسن اور قبح محض شرعی ہیں، اس کے متعلق انہوں نے اپنے دو اصول بیان کئے ہیں:

① پہلا اصول یہ ہے کہ حسن و قبح فعل کی ذات میں واقع نہیں اور فعل کے لئے کوئی ایسا وصف نہیں ہے جس کی وجہ سے فعل حسن یا قبیح ہو جائے، بلکہ یہ حسن و قبح شارع کی طرف سے ہیں تو شرعی ہیں یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے کوئی فعل نہ تو حسن ہوتا ہے اور نہ قبیح بلکہ شریعت نے جس فعل کو حسن قرار دیا تو وہ حسن ہے اور جس کو قبیح قرار دیا وہ قبیح ہے۔

② دوسری دلیل یہ ہے کہ بندے کا عمل اس کے اختیار میں نہیں جب تک توفیق خداوندی نہ ہو۔ بندہ مجبور محض ہے اللہ تعالیٰ اسے توفیق دے تو یہ کوئی کام کر سکتا ہے ورنہ نہیں، لہذا حسن و قبح بندے کی عقل سے متعلق نہ ہوں گے، بلکہ حکم شرع سے متعلق ہوں گے۔ اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب بندے کا اختیار نہیں تو پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کو عذاب دینا ظلم ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا نہیں، اس لئے کہ حسن و قبح کی نسبت اللہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ حسن وہ ہے جس کا امر کیا جائے اور قبیح وہ ہے جس سے منع کیا جائے، یعنی انسان مجبور محض صحیح لیکن اس کو عذاب دینا ظلم نہیں، لہذا امام اشعریؒ کے ہاں امر چاہے برائے ایجاب ہو، برائے اباحت ہو یا برائے ندب ہو، اور نہی چاہے برائے تحریم ہو، یا برائے کراہت ہو تو اس قول کے اعتبار سے احکام کے اقسام خمسہ میں واسطہ نہیں۔

حسن و قبح معتزلہ کی نظر میں

و عند المعتزلة ما يحمد على فعله سواء يحمد عليه شرعاً أو عقلاً، وهذا تفسير الحسن، وما يذم على فعله، هذا تفسير القبيح و بالتفسير الآخر ما للقادر العالم بحاله أن يفعله، احترزوا بالقيدین عن فعل المضطر والمجنون، وهذا تفسير آخر للحسن فإن المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين، فالحسن بالتفسير الأول يختص بالواجب والمندوب، وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضاً، وما ليس له ذلك أي القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله، فكلما تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان إلا الحرام والمكروه، فعلى التفسير الأول للحسن، المباح واسطة بين الحسن والقبيح و على الثاني لا واسطة بينهما.

ترجمہ: جب کہ معتزلہ کے ہاں (حسن) وہ فعل ہے جو قابل تعریف ہو وہ (قابل تعریف ہونا) شرعاً ہو یا عرفاً یہ حسن کی تفسیر ہے۔ اور جس کے کرنے پر مذمت ہو یہ قبیح کی تفسیر ہے۔ دوسری تفسیر کے اعتبار سے (حسن وہ ہے جو) قادر، عالم بحالہ کے لئے (مناسب) ہو کہ وہ اس فعل کو کرے۔ دو قیود سے مجنون اور مجبور سے احتراز کیا۔ یہ حسن کی دوسری تفسیر ہے، معتزلہ نے حسن و قبح کی دو تفسیریں بیان کی ہیں پس حسن تفسیر اول

کے اعتبار سے واجب اور مندوب کے ساتھ خاص ہوگا جب کہ تفسیر ثانی کے اعتبار سے مباح کو بھی شامل ہوگا، اور جو اس طرح نہ ہو یعنی قبیح وہ ہے جو قادر، عالم بحالہ کے لئے (مناسب نہ ہو کہ) وہ اس فعل کو کرے۔ پس قبیح کی دونوں تفسیریں برابر ہیں کہ صرف حرام اور مکروہ کو شامل ہیں تو حسن کی تفسیر اول کے اعتبار مباح، حسن و قبیح کے درمیان واسطہ ہوگا جب کہ تفسیر ثانی کے اعتبار سے ان کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔

وعند المعتزلة ما يحمد على فعله.....

حسن اور قبیح بالمعنی الثالث کے سلسلے میں معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ حسن کہتے ہیں ”ما یحمد علی فعله“ اور قبیح کہتے ہیں ”ما یذم علی فعله“، پھر چاہے یہ حسن پر مدح دنیاوی اعتبار سے ہو یا اخروی اعتبار سے ہو، اور چاہے قبیح پر مذمت دنیاوی اعتبار سے ہو یا اخروی اعتبار سے۔ اس تعریف کو سامنے رکھ کر جب ہم اقسام خمسہ ”واجب، مندوب، مباح، حرام اور مکروہ“ کا تصور کرتے ہیں تو اس تعریف کے تحت فعل مکلف کے اقسام خمسہ میں سے چار قسمیں آتی ہیں ”ما یحمد“ کے تحت واجب اور مندوب اور ”ما یذم“ کے تحت حرام اور مکروہ آتے ہیں، اباحت دونوں کے بیچ میں واسطہ رہ جاتا ہے۔

معتزلہ سے ایک اور تعریف بھی منقول ہے کہ حسن وہ ہے جو کسی قادر عالم کی شایان شان ہو، قادر کہہ کر فعل مضطر اور مجنون کو نکال دیا اور اسی طرح عالم کہہ کر فعل جاہل کو نکالا، اس کے مقابلے میں قبیح ہر وہ چیز ہے جو قادر عالم کے شایان شان نہ ہو، اس تعریف کے لحاظ سے حسن کے تحت فعل مکلف کے اقسام میں سے تین قسمیں آئیں گی واجب، مندوب، مباح اور قبیح کی دونوں تعریفوں کے اعتبار سے قبیح کے تحت فعل مکلف کے اقسام میں سے دو قسمیں آئیں گی حرام اور مکروہ، اس دوسری تعریف کے اعتبار سے حسن اور قبیح فعل مکلف کی پانچوں قسموں کو شامل ہوں گے: ۱- واجب، ۲- مندوب، ۳- مباح، ۴- حرام، ۵- مکروہ۔ ان اقسام خمسہ میں واسطہ نہیں ہے، تعریف اول کے اعتبار سے ”مباح“، ”حسن اور قبیح کے درمیان واسطہ ہوگا۔

امام اشعری کے دو اصولوں میں سے پہلے اصول کی تفصیل

فعند الأشعري لا يثبتان إلا بالأمر والنهي لما ذكرت أن هذا الحكم مبني عنده على الأصلين، آوردت على مذهبه دليلين لإثبات الأصلين، أما الأول فقولہ: لأنهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له، ولا يلزم قيام العرض بالعرض، وضعفه ظاهر أي ضعف هذا الدليل ظاهر؛ لأنه إن عني بقيام

العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فإنه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على أن قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضاً، نحو: هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً، وإن عني أن العرض لا يقوم عرضاً آخر بل لا بد من جوهر يتقوم به العرضان، فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له إذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به، وإن عني به معني آخر فلا بد من بيانه ليتكلم عليه.

ترجمہ: پس امام اشعری کے ہاں حسن و قبح صرف امر دینی سے ثابت ہونگے اس بات پر بناء کرتے ہوئے جس کو میں نے ذکر کیا، کہ یہ حکم ان کے ہاں دو وجوہوں پر مبنی ہے، میں نے ان کے مذہب کے موافق ان دو اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے دو دلیلیں پیش کی ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ حسن و قبح ذات فعل کی وجہ سے نہیں ہیں اور نہ ہی اس فعل کی صفت کی وجہ سے اس کو حسن یا قبح حاصل ہے، ورنہ تو عرض کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور اس کا ضعف ظاہر ہے، یعنی اس دلیل کا ضعف ظاہر ہے اس لئے کہ قیام عرض بالعرض سے اگر یہ مراد لیا جائے کہ ایک عرض دوسرے کے ساتھ قائم نہیں ہوتا تو ہم اس امتناع کو تسلیم نہیں کرتے، کیونکہ یہ تو واقع ہے جیسے ہمارا یہ قول ”هذه الحركة سريعة أو بطيئة“ (یہ حرکت تیز ہے یا یہ حرکت سست ہے) باوجودیکہ قیام عرض بالعرض اس معنی کے اعتبار سے حسن و قبح کے شرعی ہونے کے اعتبار سے لازم آتا ہے جیسے هذا الفعل حسن شرعاً أو قبيح شرعاً۔ یہ فعل حسن ہے از روئے شرع یا یہ فعل قبح ہے از روئے شرع۔

اگر قیام عرض بالعرض سے مراد یہ ہو کہ ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا، بلکہ ایک ایسے جوہر کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ دونوں عرض قائم ہوں۔ پس اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض لازم نہیں آتا، اس تقدیر پر کہ حسن و قبح فعل کو اپنی ذات یا اپنی صفت کی وجہ سے حاصل ہو، کیونکہ یہاں کسی ایسے فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ یہ فعل حسن قائم ہو، اور اگر قیام سے مراد کچھ اور ہے تو اس کا بیان ضروری ہے تاکہ اس پر بھی بات کی جاسکے۔

امام اشعری کے دو اصولوں میں سے پہلے اصول کی تفصیل

ف عند الأشعري لا يشتان: امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کے بارے میں عرض کیا

تھا کہ ان کا مذہب دو اصولوں پر مبنی ہے:

۱۔ فعل میں بذات خود کوئی حسن نہیں اور نہ ہی فعل میں بذات خود کوئی قباحت ہے۔ ۲۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ بندہ اپنے فعل کا اختیار نہیں رکھتا، بہر حال پہلے اصول کے ثبوت کی دلیل یہ ہے کہ حسن و قبح کسی فعل کو اپنی ذات کے اعتبار سے لاحق نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ حسن و قبح فعل کو کسی صفت کے واسطے سے لاحق ہوتے ہیں، ورنہ قیام العرض بالعرض لازم آئے گا، کیونکہ یہ صفت اور حسن یا قبح دونوں عرض ہیں۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کی اس دلیل کو ذکر کرنے کے بعد بڑے شد و مد سے اس کی تردید کی ہے، اور کہا ہے کہ اسکا ضعف ظاہر ہے کیونکہ قیام العرض بالعرض کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

① ایک صورت یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کا مطلب ہو کہ ایک عرض دوسرے عرض کا وصف بنے، یہ مطلب غلط ہے، اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اس طرح ہونا تو جائز ہے کہ ایک عرض دوسرے عرض کا وصف بنے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ”هذه الحركة سريعة أو بطيئة“ یعنی یہ حرکت تیز ہے یا سست ہے، تیز سست ہونا یہ بھی ایک عرض ہے، اور حرکت بھی ایک عرض ہے، لیکن اس کے باوجود تیز یا سست ہونا حرکت کی صفت بنتا ہے، خود آپ کی تعریف میں جو آپ حسن و قبح کو شرعی قرار دیتے ہیں تو اس میں بھی قیام العرض بالعرض موجود ہے، اس لئے کہ حسن یا قبح فعل کے لئے وصف ہو گا اور یہ حسن یا قبح بھی عرض ہے، اور شرعی ہونا یہ بھی عرض ہے، لیکن اس کے باوجود شرعی ہونا حسن یا قبح کے لئے صفت بنتا ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے: ”هذا الفعل حسن شرعاً“ یا ”هذا الفعل قبيح شرعاً“ لہذا معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول غلط ہے، کہ ایک عرض دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتا۔

② دوسری صورت یہ ہے کہ قیام العرض بالعرض کا مطلب یہ ہو کہ کوئی عرض دوسرے عرض کے ساتھ اس طور پر قائم نہیں ہو سکتا کہ کسی جوہر کی ضرورت نہ رہے بلکہ کسی جوہر کا ہونا ضروری ہے، جس کے ساتھ یہ دونوں عرض قائم ہو جائیں، اگر یہ مطلب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ حسن یا قبح کا فعل کے لئے بذات خود ثابت ہونے یا صفت کے واسطے سے ثابت ہونے کی تقدیر پر یہ صورت لازم نہیں آتی، اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ حسن اگر عقلی بھی ہو تو بھی یہ صورت لازم نہیں آتی، اس لئے کہ فعل حسن کا حسن شرعی ہو یا عقلی اس کے لئے کسی ایسے فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ یہ فعل حسن قائم ہو، اسی طرح فعل قبیح کے لئے کسی ایسے فاعل کا ہونا ضروری ہے جس کے ساتھ یہ فعل قبیح قائم ہو۔ اگر ان مذکورہ معانی کے علاوہ کوئی اور معنی مراد ہے تو اس کو بھی بیان کیا جائے تاکہ اس پر بھی بات ہو جائے۔

امام اشعری کے دوسرے اصول کا بیان

وأما الثاني فقولہ: ولأن فاعل القبيح إن لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري، وإن تمكن، فإن لم يتوقف على مرجح كان اتفاقياً، وإن توقف يجب عنده لأننا فرضناه مرجحاً تاماً، ولشلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لشلا يتسلسل فيكون اضطرارياً والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقاً، تقريره أن فاعل القبيح لا يخلو إما أن يكون متمكناً من تركه أولاً، فإن لم يكن متمكناً من تركه ففعله اضطراري؛ لأن التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره إذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار، أنه باختياره أم لا، فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى الاضطراري وإن كان متمكناً من تركه ففعله إن لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً، وأيضاً يكون رجحاناً من غير مرجح، وهو محال، وإن توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح؛ لأننا فرضناه مرجحاً تاماً أي: جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل، فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحاناً من غير مرجح، ولأنه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه، لكن عدمه يوجب رجحان المرجح، وهو أشد امتناعاً من رجحان أحد المتساويين، وإذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً؛ لأن المرجح لا يكون باختياره، وإلا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي إلى التسلسل أو إلى الاضطراري، والتسلسل باطل، فثبت أنه اضطراري، والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً.

ترجمہ: جہاں تک دوسرے اصول کا تعلق ہے وہ ان کا یہ قول ہے اور اس لئے کہ فاعل قبیح کے لئے اگر اس کو ترک کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا فعل اضطراری ہوگا، اور اگر ممکن ہو تو اگر کسی مرجح پر موقوف نہ ہو تو اتفاق ہوگا اور اگر موقوف ہو تو اس مرجح کے پائے جانے کی صورت میں فعل کا پایا جانا واجب ہوگا، کیونکہ ہم نے اس کو مرجح تام فرض کیا ہے اور اس لئے کہ مرجح کا رائج ہونا لازم نہ آئے اور مرجح اس کے اختیار میں نہیں ہوگا تاکہ تسلسل لازم نہ آئے تو یہ اضطراری ہوگا جب کہ اضطراری اور اتفاقی بالاتفاق حسن و قبح کے ساتھ متصف نہیں ہوتے، اس کی تقریر یہ ہے کہ فاعل قبیح دو حال سے خالی نہیں، یا اس کے لئے اس فعل قبیح کو چھوڑنا ممکن ہوگیا نہیں، اگر نہ ہو تو اس کا فعل اضطراری ہے، کیونکہ کسی فعل کا امکان، ترک کے عدم امکان کے ساتھ اختیاری نہیں ہوتا، کیونکہ ہم اس اختیار میں بات کریں گے کہ وہ اختیار اس کے اختیار سے ہے یا نہیں یا تو تسلسل

لازم آئے گا یا امر اضطراری پر ختم ہو جائے گا، اور اگر ترک ممکن ہو تو اس کا فعل اگر کسی مرنج پر موقوف نہ ہو تو اتفاقی ہوگا، جب کہ وہ حسن کے ساتھ متصف نہیں ہوتا اور یہ بھی کہ ترجیح بدون مرنج لازم آئے گی، جب کہ یہ محال ہے اور اگر مرنج پر موقوف ہو تو فعل کا وجود مرنج کے وجود کے وقت ضروری ہوگا، کیونکہ ہم نے اس کو مرنج نام فرض کیا ہے، یعنی وہ چیز (وہ جملہ امور) جس پر وجود فعل موقوف ہے، اگر ان جملہ امور کے ساتھ فعل واجب نہ ہو تو اس جملہ سے کبھی فعل کا صدور ہوگا اور کبھی نہیں، یہ ترجیح بلا مرنج ہوگی، اور اس لئے کہ اگر فعل واجب نہ ہو تو اس کا عدم ممکن ہے لیکن اس کا عدم مرجوح کی ترجیح کو واجب کرتا ہے جب کہ یہ متساویین میں سے کسی ایک کی ترجیح کے مقابلے میں بہت ہی زیادہ ممنوع ہے، اور جب مرنج کے وجود کے وقت وجود فعل واجب ہو گیا تو یہ اختیاری نہیں ہوگا، کیونکہ مرنج اس کے اختیار سے نہیں ہے ورنہ ہم اس اختیار میں بات کریں گے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، تو یہ تسلسل یا اضطرار کی طرف پہنچانے والا ہوگا، جب کہ تسلسل باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہ اضطراری ہے اور اضطراری حسن و قبح کے ساتھ بالاتفاق متصف نہیں ہوتا۔

امام اشعری کے اصول ثانی کی تفصیل

وأما الثاني فقولہ ولأن فاعل: ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے دو اصولوں میں سے پہلے اصول کی تفصیلات کا ذکر ہوا تھا یہاں سے دوسرے اصول کی تفصیلات ذکر کر رہے ہیں، دوسرا اصول یہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں بااختیار نہیں بلکہ بے اختیار ہے، اس کو ثابت کرنے کے لئے دلیل دے رہے ہیں کہ قبیح فعل کرنے والے شخص کے لئے اس فعل کو ترک کرنا ممکن ہوگا یا نہیں، اگر ممکن نہیں ہے تو یہ اضطراری ہے، اگر اس فعل کو ترک کرنا ممکن ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کہ وہ فعل کسی مرنج پر موقوف ہوگا یا نہیں، اگر موقوف نہ ہو تو اتفاقی ہے اگر کسی مرنج پر موقوف ہو تو اضطراری ہے، بالآخر اتفاقی یا اضطراری تک پہنچ جاتی ہے اور یہ دونوں حسن یا قبح کے ساتھ متصف نہیں ہوتے، چنانچہ صاحب توضیح نے کہا ہے کہ اس تقریر کی تفصیل یہ ہے کہ فاعل قبیح کی تین حالتیں ہیں ۱۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ فاعل قبیح فعل تو کر رہا ہے لیکن اس کے ترک پر قادر نہیں تو یہ اضطراری صورت ہے، کیونکہ جب وہ فعل پر قادر ہے لیکن ترک پر قادر نہیں تو یہ فاعل بے اختیار ہے، لہذا اضطراری صورت ہے، اور اضطراری حالت کو حسن و قبح سے متصف نہیں کر سکتے، اور اگر اختیار باقی ہو تو پھر اس کے بارے میں پوچھا جائے گا کہ یہ بندہ بااختیار ہے یا نہیں، پھر یا تو تسلسل لازم آئے گا اور یا بالآخر اضطراری پر انتہا ہوگی۔

دوسری حالت یہ ہے کہ فاعل قبیح ترک پر تو قادر ہے لیکن جو فعل قبیح کر رہا ہے وہ کسی مرنج کی وجہ سے نہیں کر

رہا بلکہ اتفاقی کر رہا ہے، اتفاقی فعل بالاتفاق حسن و قبح سے متصف نہیں ہوتا اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ یہ بغیر مرجح کے ترجیح ہوگی، اس لئے کہ یہ بندہ کسی مرجح کی وجہ سے فعل قبیح نہیں کر رہا، اور مرجح کے بغیر ترجیح محال ہے۔

۳ تیسری صورت یہ ہے کہ فاعل قبیح اس کے ترک پر قادر ہے لیکن جو فعل قبیح کر رہا ہے۔ تو یہ کسی ترجیح کی بنیاد پر کر رہا ہے، اس لئے کہ مرجح سے ہم نے مرجح تام مراد لیا ہے یعنی جب ”جمله ما يتوقف عليه وجود الفعل“ موجود ہے تو اس پر فعل کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا یہ صورت اضطراری کی ہے، اور اگر آپ ماننے کو تیار نہیں تو پھر ہم کہیں گے کہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کہ آپ نے کہا کہ مرجح موجود ہے، اب جس صورت میں فعل پایا جا رہا ہے اس صورت میں مرجح بھی پایا جا رہا ہے تو وجود فعل کو مرجح کے وجود کی وجہ سے ترجیح حاصل ہو رہی ہے، لیکن جس صورت میں فعل موجود نہیں اور مرجح یعنی ”جمله ما يتوقف عليه رجحان الفعل“ موجود ہے تو یہ عدم الفعل کو ترجیح حاصل ہو رہی ہے بغیر اس کے کہ اس عدم الفعل کے لئے کوئی مرجح پایا جائے، تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر فعل موجود نہ ہو تو معدوم ہوگا، اور معدوم کے لئے کوئی ترجیح نہیں لہذا یہاں عدم الفعل کو ترجیح حاصل ہو رہی ہے بغیر اس کے کہ اس عدم الفعل کے لئے کوئی مرجح پایا جائے، یہ ترجیح بلا مرجح ہے، ترجیح بلا مرجح کی یہ صورت زیادہ شنیع ہے اس وجہ سے کہ سابق میں تو دو صورتیں تھیں ایک صورت میں تو مرجح موجود تھا، جب کہ یہاں ایک ہی صورت ہے۔ تو دو صورتوں میں ایک کے لئے مرجح نہ ہونا نسبتاً زیادہ شنیع نہیں اور یہاں پر تو ایک ہی صورت ہے اور اس کے لئے بھی مرجح نہیں لیکن پھر بھی فعل موجود ہے، تو یہ زیادہ شنیع ہے، اور جب مرجح کے وجود کی صورت میں فعل واجب ہوا تو یہ اختیاری فعل نہیں بلکہ اضطراری ہے، اور اضطراری فعل حسن یا قبح سے متصف نہیں ہوتا۔ اگر آپ اختیار کی طرف جاتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ چلو اختیار ثابت کر دو تو پھر وہ اختیار کسی اور اختیار پر موقوف ہوگا اور وہ آگے کسی اور اختیار پر موقوف ہوگا تو تسلسل لازم آئے گا تو کہنا پڑے گا کہ یہ اضطراری کی صورت ہے اور اضطراری صورت کو حسن یا قبح سے متصف نہیں کیا جاسکتا، لہذا معلوم ہوا کہ انسان واقعہ بے اختیار ہے بالکل پتھر ہے آپ چاہیں تو ٹھوکر مار کر وہاں گرائیں یا یہاں گرائیں، اور ہم اسی بات کو ثابت کرنا چاہتے تھے، کہ انسان اپنے افعال میں بااختیار نہیں، بلکہ مجبور محض ہے۔

امام اشعری کی دلیل میں علماء کی تین جماعتیں

واعلم أن كثيراً من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقيناً والبعض الذي لا يعتقدونه يقيناً لم يوردوا عني

مقدماته منعاً، يمكن أن يقال إنه شيء، وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه، وأنا أسمعك ما سنع لي خاطري وهذا مبني على أربع مقدمات،

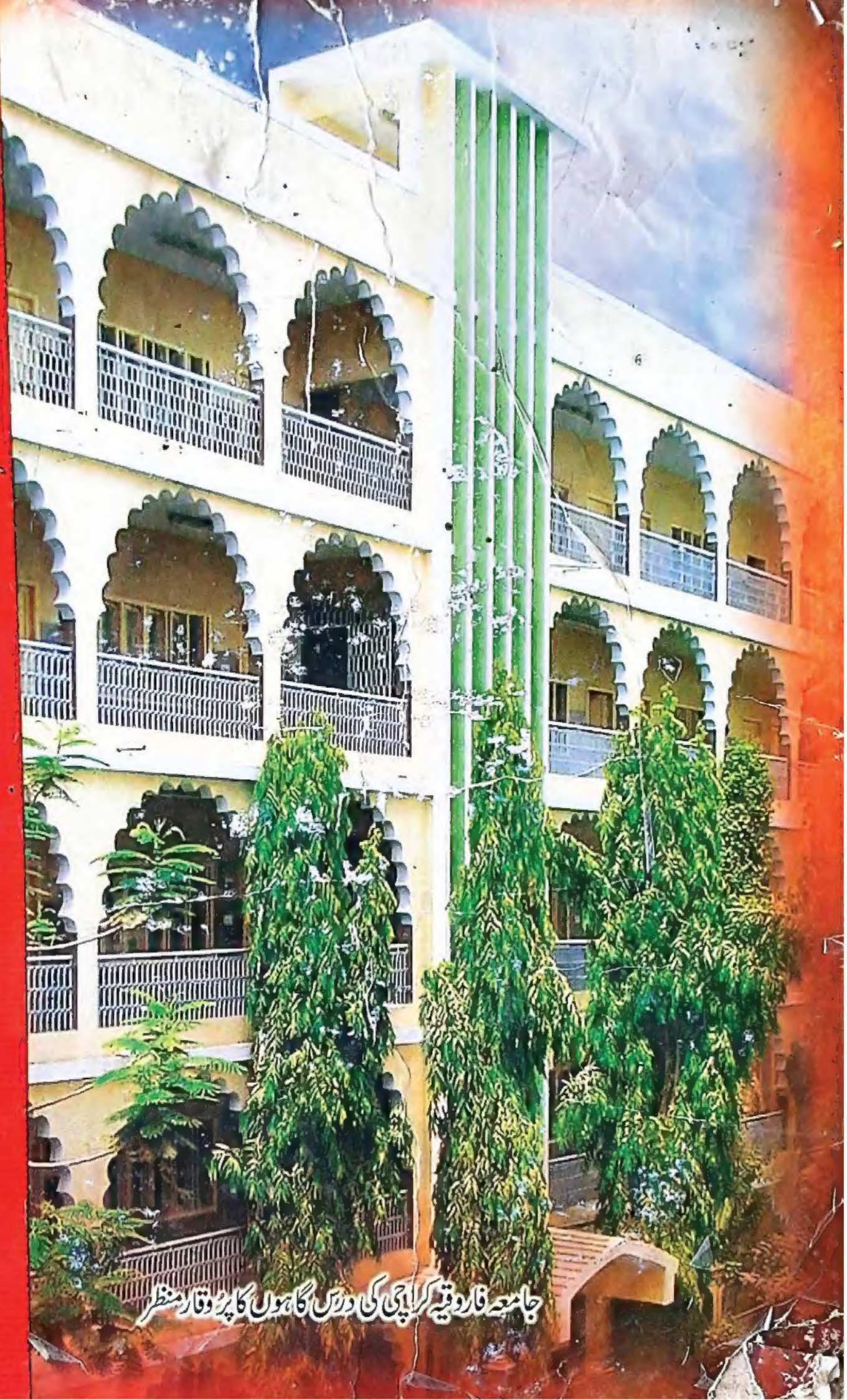
ترجمہ: معلوم ہونا چاہیے کہ بہت سے علماء نے اس دلیل کو یقینی اور مضبوط سمجھا ہے اور بعض وہ حضرات جنہوں نے اس طرح نہیں سمجھا انہوں نے بھی اس کے مقدمات پر اعتراض نہیں کیا، یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں دونوں فریقین پر غلطیوں کی جگہیں مخفی رہی ہیں، ہاں میں آپ کو وہ کچھ سناؤں گا جس پر میرے ذہن نے سخاوت کی، اور یہ چار مقدمات پڑنی ہے۔

واعلم أن كثيراً من العلماء.....

پہلے امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کو بیان کیا گیا، پھر ان کے مذہب کے دو اصولوں کو دلائل سمیت ذکر کیا گیا، اس کے بعد مصنفؒ نے اصل اول کی دلیل کو رد کر دیا ہے، اب یہاں سے دوسرے اصول کی دلیل سے متعلق تین مذاہب بیان کئے ہیں، اب ان کے دلائل کہ ہمارے علماء میں سے بعض تو ایسے ہیں جنہوں نے اس دلیل کو دیکھا اور اس کے معتقد ہو گئے دوسرا فرقہ ان لوگوں کا ہے جو اس دلیل کو درست ماننے کے لئے تیار تو نہیں لیکن ان سے یہ بھی نہیں بن پڑتا کہ وہ اس کو رد کر سکیں تیسرا فرقہ جس میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ بھی شامل ہیں انہوں نے اس دلیل کو مکمل طور پر رد کیا ہے اور اس کے لئے چار مقدمات قائم کئے ہیں، تو فرمایا کہ میں تمہیں سناؤں گا وہ کچھ جس کی سخاوت میری طبیعت نے کی اور یہ رد چار مقدمات پڑنی ہے۔

هذا ما تيسر لي من تشریحات التوضیح والتلویح فإن كان صواباً فمن الله سبحانه وتعالى وإن كان خطأ فمني ومن الشيطان.





جامعہ فاروقیہ کراچی کی درس گاہوں کا پر وقتا منظر